ARCHIVES

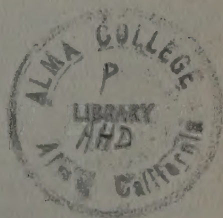
d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE
DU
MOYEN AGE

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE
1952

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)
1953

LA " PHILOSOPHIE ORIENTALE " D'AVICENNE ET SA POLÉMIQUE CONTRE LES BAGDADIENS

Les nombreux inédits d'Avicenne faisant partie des textes philosophiques publiés par M. A. Badawi dans le volume qu'il intitula *Arisṭû ʿinda 'l-ʿArab*[1] (« Aristote chez les Arabes ») datent, pour autant qu'on peut les situer dans le temps, de la dernière époque d'Avicenne : écrits peu avant ou bien après cette coupure dans la vie du philosophe que représente le sac d'Ispahan qui a eu lieu en 1034. Ce sont des commentaires de traités aristotéliciens, ainsi que de l'apocryphe *Théologie* d'Aristote ; ce recueil chaotique de réponses à des questions posées par des disciples[2] et de notes que sont les *mubâḥathât* (« Investigations »), où l'on prend sur le fait les tâtonnements et les hésitations de la pensée d'un Avicenne insoucieux[3] de cet esprit de système[4] qu'il avait manifesté dans le *k. al-shifâ'* et dans le *k. al-ishârât wa' l-tanbîhât*, aux prises avec de nouveaux problèmes et ébauchant des solutions qui souvent apparaissent comme provisoires ; des lettres enfin fournissant parfois d'utiles précisions sur les préoccupations d'Avicenne, sur les controverses où il était engagé et sur le destin de certains de ses ouvrages. Il en va ainsi de l'*Épître à al-Kiyâ*[5], lettre

(1) Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Le Caire, 1947. Cet ouvrage sera cité ci-dessous sous le titre abrégé : *Arisṭû*.

(2) Les noms de deux d'entre eux nous sont parvenus. Ce sont Bahmanyâr et Abû Manṣûr Ibn Zayla.

(3) Du moins de façon momentanée.

(4) Dont j'essayerai de préciser certains dans mon étude sur la notion de conscience de soi dans la philosophie d'Avicenne et dans celle d'Abu'l-Barakât al-Baghdâdî.

(5) Le destinataire est, comme le précise M. Badawi (*Arisṭû*, p. 119 n. 1), Abû Jaʿfar Muḥammad Ibn Ḥusayn al-Kiyâ. Cette *Épître*, publiée dans *Arisṭû*, pp. 119-122, y fait bloc avec les *mubâḥathât*, qui la suivent. C'est le cas, à en juger d'après les incipit cités par le P. Anawati (dans *Essai de bibliographie avicennienne*, en arabe, Le Caire, 1950, n° 19, p. 82 ss.) dans les 2 mss du Caire. Dans d'autres, les *mubâḥathât* sont précédées par d'autres lettres d'Avicenne — ainsi dans ms. Istanbul, Köprülü 869, par celle qui est éditée dans *Arisṭû*, p. 240 ss., et dans ms. Istanbul, Üniversite 4545, par celle adressée à Bahmanyâr (cf. Anawati, *op. cit.*, n° 258, p. 310 ss.) — ou sont transcrites seules sans être amalgamées avec d'autres écrits. En effet, il ne semble pas qu'à l'origine il y ait eu une connexion entre cet ouvrage et l'*Épître à al-Kiyâ*. Sur les mss. où, à ce qu'il semble, celle-ci figure séparément, v. Anawati, *op. cit.*, n° 259,

qui peut être divisée en deux parties, dont la seconde, la plus longue[1], intéresse l'histoire des idées. En voici la traduction :

« Pour ce qu'il (Al-Kiyâ, qui, dans cette Épître, n'est guère mentionné qu'à la troisième personne[3]) a cité en fait de différences d'opinion séparant les gens au sujet de l'âme et de la raison et en fait de sottise et de flottements dont les uns et les autres font montre en cette matière et plus particulièrement ces nigauds de chrétiens de Bagdad *(madînat al-salâm)*, il en est comme il a dit. Déjà Alexandre, Thémistius, d'autres encore se sont embrouillés à ce sujet. Car chacun d'entre eux n'a atteint la vérité que sous un certain rapport, tombant sous un autre rapport dans l'erreur. La raison en était l'obscurité de la doctrine de l'Auteur de la logique et l'opinion qu'ils avaient qu'il n'a traité du problème de la survie de l'âme ou de son annihilation par la mort qu'en écrivant le dernier livre du *De anima*. Or, il n'en est rien. Car c'est dès le premier livre (de cet ouvrage) — lors de son argumentation contre (l'opinion de) Démocrite relative à l'âme — que, en faisant de façon voilée une déduction, il révèle à ceux qui comprennent le principe dont celle-ci part : savoir que la chose en laquelle il se fait une représentation des universaux intelligibles n'est pas sujette à la division[2]. Partant il tient pour exclue (la supposition d'après laquelle) c'est la substance corporelle qui reçoit les intelligibles. Il s'ensuit qu'ils sont reçus par une substance qui existe par elle-même, et qui n'est ni sujette à la division, ni ne se trouve dans quelque chose qui le serait et à cause de laquelle il (pourrait) lui arriver de se diviser. Cette substance est donc exempte de toute ressemblance à un corps quel qu'il soit ou à ce qui est corporel. Par la suite, il consacre le dernier livre (du *De anima*[3]) exclusivement à un exposé relatif aux facultés qui accompagnent l'âme dans sa survie. Il avait montré auparavant que les facultés des sens, de l'imagination, de la mémoire et toutes celles qui leur ressemblent, et de même les facultés qui concernent le mouvement, ne peuvent subsister sans un corps. Et il était apparu au cours de son explication que la perception qui est (le fait) des sens externes ou internes ne peut subsister que dans une chose sujette à la division. Il voulut[4] étudier les facultés intellectuelles et il commença par la faculté appelée l'intellect hylique. Il apparut qu'elle ne périt point. Ensuite il traita d'autres facultés intellectuelles : montrant qu'elles, non plus, ne périssent pas.

p. 311 (il faut ajouter le ms. de l'*Épître* — cité ci-dessous — qui figure dans ms. Br. Mus. Or. 8069). Une copie de cette *Épître*, ou peut-être seulement de sa seconde partie, celle qui est traduite ci-dessous, paraît se trouver également dans ms. Gotha 1158, 28, cité par le P. Anawati, nº 78, p. 144.

(1) V. *Arisṭû*, pp. 120-122.

(2) Cf. *De anima*, I, 3.

(3) Les Arabes font commencer le 3e et le dernier livre du *De anima* au chapitre qui figure dans les éditions européennes comme le 4e de ce livre.

(4) Dans le dernier livre du *De anima*.

Ce mot, « non plus »[1] indique (dans ce contexte) qu'il s'agit d'un jugement valable, pareil à celui (qui concerne l'intellect hylique). (Il est vrai) qu'il y a quelqu'un[2] qui, en se basant sur une supposition de son cru, d'après laquelle l'intellect hylique serait une aptitude du cœur, a imaginé autre chose : les intelligibles seraient reçus par celui-ci en vertu de cette aptitude. Puis il s'était embrouillé, avait donné dans de fausses suppositions, s'était écarté du droit chemin. La vérité est que cet intellect[3] est une aptitude appartenant à la substance de l'âme, et non pas à une partie quelconque du corps, et qu'il accompagne cette substance, quel que soit l'état dans lequel elle se trouve. J'ai fait (ailleurs) un exposé détaillé, suffisant et probant de (la thèse) d'après laquelle ce qui est sujet à la division ne peut recevoir un intelligible. Je le soumettrai peut-être (au destinataire de cette Épître), si Dieu me permet de le rencontrer.

Quant au livre de Jean Philopon (Yaḥyâ al-Naḥwî) réfutant cet homme[4], il cache sous une rigueur apparente une faiblesse intrinsèque.

(1) C'est ainsi que j'ai été obligé de traduire dans le contexte le mot arabe : *ayḍa*ⁿ, qui veut dire : aussi. Il est possible qu'Avicenne fasse allusion à quelque version arabe de la phrase suivante, qui figure dans *De anima*, III, 5, 430a 22 ss. (éd. Biehl) : χωρισθεὶς δ'ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καί ἀΐδιον. De quel intellect s'agit-il dans ce texte ? Un passage d'un écrit d'Avicenne : *les Notes en marge du De anima*, paraît éclairer la pensée d'Avicenne sur ce point. Il y nie, en effet, qu'il puisse y avoir union entre l'Intellect Agent et l'homme. Impossibilité dont il s'ensuit, d'après lui, qu'Aristote n'a pas pu appliquer à cet intellect le qualificatif de « séparé » qui revient à l'intellect en puissance (v. *Arisṭû*, p. 93). Or, selon la terminologie d'Avicenne, l'intellect en état de puissance absolue est celui dont parle l'*Épître*. En effet, il y a une autre appellation : l'intellect hylique (v. É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, 1929, p. 60 ss.). Ainsi le passage de l'*Épître* et celui des *Notes* se recoupent. Au reste, certains détails de l'explication proposée par Avicenne dans le premier d'entre eux doivent nous échapper tant que nous ne pourrons pas consulter le texte de la traduction arabe du *De anima* dont s'est servi Avicenne. Sur la noétique d'Avicenne v. aussi L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, p. 114 ss.

(2) *Ba'ḍ al-nâs:* mots qui peuvent s'appliquer également à plusieurs. Les verbes qui suivent sont au singulier mais ce fait ne signifie pas nécessairement qu'il ne s'agit que d'un seul.

Le manuscrit de l'Épître figurant dans Br. Mus. ms. Or. 8069, foll. 12g-13a intercale dans la suite de la phrase entre les mots : « *al-'aql al-hayûlânî* et *isti'dâd* (v. *Arisṭû*, p. 120, dernière ligne) : *huwa al-nafs al-nâṭiqa bi-'aynihâ aw anna'l-'aql al-hayûlânî* (fol. 12 b) ; c'est une allusion à une doctrine posant l'identité de l'intellect hylique avec l'âme.

(3) L'intellect hylique.

(4) *Al-rajul.* Qui est l'homme en question ? D'emblée, il paraît probable que le livre de Jean Philopon dont il est question est *De aeternitate mundi contra Proclum*. Il pourrait donc s'agir de Proclus. D'autre part, le mot arabe sert parfois à Avicenne à désigner Aristote (ainsi dans les *Notes en marge de De anima*, v. *Arisṭû*, p. 94), partisan lui aussi de la thèse de l'éternité du monde combattue par Jean Philopon, et qui pouvait, par conséquent, passer aux yeux du philosophe arabe pour le véritable objet des attaques de celui-ci. D'autre part, Jean Philopon a également écrit un livre d'*Objections contre Aristote en ce qui concerne l'éternité du monde*. (v. Pauly-Wissowa, *Real-*

(Cependant), la considération de ces critiques[1] fortifie l'âme et discipline le savoir. J'ai fait le nécessaire à cet égard dans ma grande œuvre le *k. al-shifâ'*, qui traite de façon détaillée — en ajoutant des commentaires et des déductions tirées des principes — de toutes les sciences des anciens, y compris la musique. C'est que ces critiques ne sont pas faites en sorte que (la formule selon laquelle) elles ont été inventées puisse être perçue par ces gens — tu sais de qui il s'agit — qui s'en tiennent à la lettre[2]. En effet, pour les écarter il faut (prendre) comme base des déductions tirées de prémisses contenues dans la Physique (d'Aristote). C'est que, (pour passer) de la *Physique* au *De caelo* (il est besoin) de principes qui sont des corollaires de principes énoncés dans la Physique. Or il ne se trouve pas dans la *Physique* un exposé *in actu* — mais seulement virtuel — de ces corollaires. Celui donc qui n'aurait pas entrepris d'extraire au préalable du contenu de la *Physique* l'essentiel de ces corollaires aurait négligé de faire (ce qu'il faut pour réussir) dans la tentative de comprendre ce livre : il subirait ainsi le même sort que tel et tel, le sort même de Jean Philopon. Il s'est trouvé d'ailleurs des gens pour essayer de réfuter la réfutation (de celui-ci), mais en abordant la maison par derrière, au lieu (d'y accéder) par la porte, et en s'astreignant, à tort, à être satisfaits (de leurs propres arguments). Quant à nous, nous avons tiré au clair les déductions qui permettent le passage d'un ouvrage à l'autre[3]. Quiconque les étudiera pourra se rendre compte que toutes ces critiques sont faibles et sans intérêt.

(Venons en) aux renseignements qu'il (le destinataire de l'*Épître*) m'a demandés (afin de savoir) où j'en étais dans la polémique contre (des opinions) de ce genre. (A ce sujet) je lui communiquerai ceci : Je composai

Enc., IX, p. 1766, Kroll), qui paraît avoir fait suite au *De aeternitate*, et qu'Avicenne a, peut-être, connu. Il est possible qu'il ait considéré que les deux ouvrages n'en faisaient qu'un.

(1) *Shukûk :* littéralement « doutes ».

(2) *Al-rasmiyyûn :* l'adjectif *rasmî* paraît avoir un sens péjoratif chez Ghazâlî, *ayyuhâ al-walad*, éd. Hammer, p. 4. Cf. aussi, E. Fagnan, *Additions aux dictionnaires arabes*, *s. v.* Cependant, il y a lieu, à ce qu'il me semble, de prendre également en considération une autre signification possible du mot arabe. En effet, le verbe *rasama* veut dire : « consacrer ou sacrer un évêque ou un prêtre, ordonner, conférer les ordres de l'église » (Dozy, *Supplément*, s. v., I, p. 526 b). Ce qui suggère la possibilité que *rasmiyyun* signifie « clercs » et soit une allusion au caractère sacerdotal de certains des philosophes chrétiens de Bagdad (d'Ibn al-Ṭayyib, par exemple, v. *infra*) critiqués par Avicenne. Actuellement — et je crois que malgré l'éloignement dans l'espace et dans le temps on peut tenir compte de cette circonstance — le mot en question a un sens similaire dans l'usage d'une tribu zénète du Maroc, les Zekkaras, qui sont des non-musulmans ou des musulmans hétérodoxes. En effet, le terme par lequel ils désignent l'un de leurs prêtres aux chefs religieux est *rusmî* (donc — le même mot que celui employé par Avicenne, la voyelle de la première syllabe n'étant pas marquée dans l'écriture arabe). V. A. Mouliéras, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc (les Zkaras)*, Paris, 1904, pp. 40 et 45 ss.

(3) Littéralement : « Ces intermédiaires entre les deux ouvrages ». Il s'agit de la *Physique* et du *De caelo*.

un livre que j'intitulai *kitâb al-inṣâf* (« Le livre de l'arbitrage équitable »), et où je répartis les savants en deux groupes : les occidentaux *(maghribiyyûn)* et les orientaux *(mashriqiyyûn)*, ces derniers étant présentés comme critiquant les premiers jusqu'à ce que la dispute eût été éclaircie et que je procédasse à un arbitrage équitable. Ce livre comprenait à peu de chose près vingt-huit mille questions, et j'y tirai au clair le sens des passages obscurs des textes, et cela jusqu'à la fin de la *Théologie* — malgré les critiques auxquelles prête cet ouvrage[1]. Ce livre où je parlais également des omissions des commentateurs[2] et que j'ai achevé en peu de temps, aurait compris, mis au net, vingt volumes. Il fut perdu au cours d'une de nos déroutes[3] ; car il n'en existait que l'exemplaire original. La réflexion sur lui et sur ces disputes me fut une récréation. Après avoir terminé le travail qui m'engage actuellement, je m'occuperai *(ashtaghilu)* à refaire[4] cet ouvrage, quoique cela me pèse. Il contenait une analyse des faiblesses, de la déficience et de l'ignorance des Bagdadiens. Cela, je ne saurai pas le refaire en ce moment, n'ayant pas le loisir nécessaire (ou bien : ne pouvant pas m'y préparer). Je m'occupe (ou : m'occuperai, *ashtaghilu*) cependant d'Alexandre (d'Aphrodise), de Thémistius, de Jean Philopon et de leurs pareils.

Pour ce qui est d'Abû Naṣr al-Fârâbî, il convient qu'on croie de plus en plus à (sa valeur), et qu'on ne le mette pas sur le même plan que les autres. Il semble, en effet, qu'il soit le meilleur parmi (les philosophes) d'autrefois »[5].

(1) Comment faut-il comprendre cette remarque concernant la *Théologie* d'Aristote ? Est-ce son authenticité qui est en cause ? C'est l'interprétation de P. Kraus, (v. *Plotin chez les Arabes*, Le Caire, 1942, p. 272, n. 3). M. Badawi la considère comme sujette à caution (v. *Arisṭû, Introduction*, p. 33). Cependant, elle apparaît comme justifiée par un passage de la lettre, écrite par un disciple d'Avicenne, dont traite l'Appendice (v. *infra*). Il y est question du *k. al-inṣâf*. Et l'épistolier qui mentionne qu'Avicenne a commenté dans cet ouvrage tous les écrits d'Aristote tient à ajouter : « Il y a même fait entrer *(adkhala)* le *livre de la Théologie* » (ms. Oxford, Bodl., Hunt. 534, fol. 14 a). Ce qui semble indiquer que l'appartenance de la Théologie au *corpus* aristotélicien n'était pas considérée comme allant de soi.

(2) Ce sont sans doute les commentateurs grecs qui sont visés.

(3) Allusion au sac d'Ispahan, v. *supra*.

(4) *iʿâda*. Ce qui pourrait vouloir dire également : « à le faire restituer ».

(5) Avicenne continue : « Peut-être Dieu permettra-t-il que nous nous rencontrions : ainsi chacun de nous pourra profiter de la science de l'autre ». Il semble que, dans ce passage, Avicenne fasse allusion à une rencontre éventuelle avec le destinataire de l'*Épître* plutôt que — comme le suppose M. Badawi (*Arisṭû, Introduction*, p. 40 ss.) — à un accord spirituel avec al-Fârâbî mort depuislong temps. C'est un homme malade qui a écrit cette Épître, c'est ce qui ressort des renseignements personnels sur lesquels elle se termine : « Qu'il (le destinataire) me pardonne ma mauvaise écriture, ces caractères qui sont tout de travers. Le fait est qu'il y a déjà un an ou deux que je n'ai pas écrit une lettre de ma main ; (c'est que je ne le pouvais pas) à cause des longues et douloureuses maladies qui m'ont pris toute ma force, m'ont immobilisé, ont empêché ma main d'écrire. C'est (pour) la première (fois) que j'écris ». Il ne lui reste pas longtemps

On ne peut comprendre les intentions de ce passage ni en tirer les renseignements capitaux qu'il comporte qu'en le mettant en regard des tronçons du *kitâb al-inṣâf* également édités par M. Badawi : le commentaire du livre *lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote[1], celui de la *Théologie* d'Aristote[2], les *Notes en marge du De anima*[3]. La confrontation de ces textes permet, en effet, à ce qu'il me semble, de répondre à certains problèmes que présente la controverse entre les « Orientaux » et les « Occidentaux » et suggère une nouvelle solution de l'énigme que propose la « philosophie orientale » d'Avicenne.

En ce qui concerne cette controverse, il s'agit évidemment tout d'abord de savoir quelles sont les parties en présence. Avicenne entend-il confronter sous le nom d'« Orientaux » les péripatéticiens de Bagdad ses contemporains avec les commentateurs grecs (Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Jean Philopon, d'autres encore), représentants de la doctrine « occidentale »? C'est l'opinion de M. Badawi telle qu'il la formule — sans exposer les arguments qui l'étayent — dans l'*Introduction* à *Arisṭû*[4].

L'hypothèse que veut proposer l'étude présente est très différente. Il me semble, en effet, qu'il y a des raisons valables pour affirmer que le *k. al-inṣâf*, pour autant du moins qu'il était appelé à faire le point des controverses doctrinales, traitait au premier chef d'une querelle qui touchait Avicenne de fort près : l'opposant, lui originaire de Boukhara[5]

à vivre, car il mourra en 428 h./1037, trois années après le sac d'Ispahan, événement dont l'*Épître* parle avec un certain recul.

(1) V. *Arisṭû*, pp. 22-23.

(2) V. *Arisṭû*, pp. 37-74. Une traduction annotée de ce commentaire faite par M. G. Vajda a paru dans la *Revue thomiste* 1951 (pp. 346-406), où figure également (pp. 333-345) un article de M. L. Gardet traitant de cet écrit d'Avicenne.

(3) *Arisṭû*, pp. 75-116. Tandis que le ms. qui a servi de base à l'édition de ces trois commentaires mentionne que celui du livre *lambda* ainsi que celui de la Théologie appartiennent au *kitâb al-inṣâf*, il ne s'y trouve pas d'attestation analogue en ce qui concerne les *Notes en marge du De anima*. Simple omission, sans doute, car il semble évident qu'il n'y a pas lieu de séparer ces trois textes qui procèdent selon une méthode tout à fait semblable. En effet, ils se bornent à expliquer les passages difficiles figurant dans les écrits d'Aristote. C'est la méthode dont Avicenne — nous venons de le voir (v. *supra*) — dit avoir usé dans le *k. al-inṣâf*. Ce sont là certains des arguments mis en avant par M. Badawi (v. *Arisṭû, Introduction*, p. 28 ss.) et qui tendent à prouver que les *Notes en marge de De anima* faisaient partie du volumineux ouvrage perdu. Cette thèse me paraît juste et le raisonnement de M. Badawi valable sauf en ce qui concerne la question de savoir qui étaient les « Orientaux » et les « Occidentaux » (v. à ce sujet *infra*).

(4) p. 28. Mlle A.-M. Goichon se rallie à cette thèse (v. *Livre des Directives et Remarques*, qui est une traduction du *k. al-ishârât wa'l-tanbîhât* d'Avicenne, Paris, 1951, Introduction, p. 3), que M. L. Gardet accepte également (v. *op. cit.*, pp. 22 et 25).

(5) Afshana, lieu de sa naissance, était situé à proximité de cette ville. Le père d'Avicenne y vint de Balkh.

et habitant des contrées de l'Est[1] aux philosophes de Bagdad, ville d'Occident[2].

Reportons-nous aux textes.

Une première donnée est fournie par le passage de l'*Épître à al-Kiyâ*[3], où Avicenne mentionne que le *k. al-inṣâf* contenait « une analyse des faiblesses, de la déficience et de l'ignorance des Bagdadiens ». Les parties de l'ouvrage consacrées à cette polémique devaient être assez étendues, puisque le philosophe fait état dans le même contexte de la difficulté ou du caractère pénible que présenterait la tâche — qu'il ne veut pas entreprendre pour l'instant — de les récrire. Il est vrai, d'autre part, que d'après l'*Épître* en question, le *k. al-inṣâf* critiquait également des « commentateurs » qui étaient vraisemblablement des philosophes grecs. Il semble pourtant — mais cette impression peut à la rigueur être récusée comme trop vague — que le texte fait une distinction entre ces critiques et la controverse des Occidentaux et des Orientaux.

Ces derniers étaient-ils les porte-parole d'Avicenne ou bien, comme le veut la thèse de M. Badawi, ceux de ses adversaires bagdadiens ? (car ils ne peuvent avoir été les deux à la fois, vu le ton de mépris dont Avicenne use à l'égard de ces derniers). Question cruciale. La réponse, nullement équivoque, résulte de la confrontation de l'*Épître à al-Kiyâ* avec les fragments conservés du *kitâb al-inṣâf*.

Quelques mots, tout d'abord, sur certaines caractéristiques de ces fragments, qui sont assez différents de ce qu'on aurait pu imaginer d'après les indications de l'*Épître à al-Kiyâ*.

En effet, on ne trouve dans ces commentaires sans suite de textes aristotéliciens ou pseudo-aristotéliciens aucune trace de cette ordonnance symétrique — exposé de deux thèses contradictoires, suivi d'un arbitrage — à laquelle on aurait pu s'attendre. Nulle mention, du moins *expressis verbis*, des « Occidentaux »[4] ; et il n'est pas question non plus d'un arbitrage.

En revanche, les « Orientaux », pas nommés dans le commentaire de la *Théologie* d'Aristote[5], et cités une seule fois, à la fin, dans celui du livre

(1) Et de civilisation iranienne. Au cours de son existence mouvementée il a surtout vécu dans des villes situées dans le royaume actuel d'Iran.

(2) Mlle Goichon fait observer que pour Avicenne, « Bagdad était tout à fait à l'ouest » (*op. cit.*, p. 10). Mais cette remarque consignée dans un chapitre traitant de la philosophie orientale d'Avicenne ne se rapporte pas à la querelle des « Occidentaux » et « Orientaux », question tout à fait distincte d'après l'opinion admise par Mlle Goichon.

(3) V. *supra*.

(4) Que cite une fois, pour les critiquer, le *manṭiq al-mashriqiyyîn* qui passe pour avoir fait partie du *Livre de la Philosophie Orientale*. V. *infra*.

(5) Je fais abstraction des citations du traité d'Avicenne intitulé « La Philosophie Orientale » *(al-ḥikma al-mashriqiyya)* qui figurent dans ce commentaire (v. *infra*), personne n'ayant mis en doute le fait que ce traité exprime la pensée d'Avicenne. Je crois que les « Orientaux » invoqués par ce philosophe ailleurs le font également et

lambda de la *Métaphysique*[1], le sont très souvent dans les *Notes en marge du De anima*[2], et de façon à ne permettre aucun doute quant à l'identité de leurs opinions avec celles d'Avicenne.

En effet, celui-ci leur laisse le dernier mot, ne les critique jamais, fait son possible pour accroître leur autorité. Ainsi on trouve dans ce texte les remarques que voici :

P. 86 : « Il faut charger les Orientaux de compléter le discours sur ce sujet ».

P. 94 : « C'est là une recherche qui mérite qu'on lui consacre un exposé à part. Il faut l'étudier dans le discours des Orientaux ».

P. 96 : « Si tu veux le savoir, il te faut consulter les livres des Orientaux ».

P. 100 : « Il faut demander *(fa-la-yuṭlab)* cela à leurs sciences (soit celles des Orientaux qui sont cités p. 99, l. 23) ».

Ibidem « (La chose) la meilleure serait qu'on prenne connaissance[3] du discours complet des Orientaux sur ce sujet[4] ».

La considération de la doctrine des Orientaux telle qu'elle se présente dans ces *Notes* n'est pas moins probante. En effet, d'après ces citations, ils tendent à montrer que l'âme possède une existence séparée de celle du corps[5]. Attitude contraire à la tradition péripatéticienne. Ils ne sont que conséquents, lorsqu'ils affirment — à moins que ce soit Avicenne parlant en son propre nom[6], car il s'agit d'un des passages assez nombreux où il est malaisé de faire le départ entre les prête-nom et celui qui les met en scène — que rien n'indique que l'âme soit une forme subsistante dans un corps[7]. Donc des esprits indépendants, ou, tout au moins affranchis

au même titre. On a affirmé le contraire, d'où la nécessité des preuves qu'on trouvera dans le texte.

(1) Passage cité *infra*.

(2) V. *Ariṣṭû*, pp. 76, 79 (l. 11 et l. 15), 83, 84 (l. 9 et l. 11), 86, 90 (l. 10 et l. 23), 91 (l. 3 et l. 16), 94, 95, 96 (l. 11, l. 16, l. 22) 97, 99, (l. 10, l. 23), 100, 102 (l. 17, l. 18), 103, 106, 107, 108, 110 (l. 13, l. 18), 111, 112, 115, 116 (l. 4, l. 8, l. 13).

La variante *sharqiyyûn* (terme qui signifie également « Orientaux ») employée p. 77, au lieu de *mashriqiyyûn* qui est l'appellation dont Avicenne se sert de façon générale, est probablement due à une erreur de transcription ou d'impression.

(3) Littéralement : « entende ».

(4) Cf. aussi p. 110, l. 18 et p. 116, l. 13). Voici le seul passage (cf. *supra*) qui dans le *Commentaire* du *Livre lambda* de la *Métaphysique* mette en cause les « Orientaux » : (p. 33) « Il faut demander *(wa-la-yuṭlab)* aux Orientaux la perfection et le parachèvement de ce discours ».

(5) V. p. 76 ss. ; p. 90 ss.

(6) P. 78, l. 22-23. La citation rapportant la doctrine des « Orientaux » commence p. 77, l. 11. Il n'est pas sûr qu'elle continue jusqu'à la phrase dont il est question dans le texte. Sur la désignation *sharqiyyûn* appliquée dans ce passage aux Orientaux, v. *supra*.

(7) Ce qui est affirmé par Aristote, *De anima*, II, I, 412 a 6-21. On trouve dans les *Notes en marge du De anima* cette remarque qui paraît être attribuée aux « Orientaux » (p. 78) :

de l'obédience d'Aristote, auquel ils ne ménagent pas leurs critiques[1]. C'est qu'ils estiment que le *De anima*, livre qui traite d'un sujet très élevé, fait preuve de moins de subtilité dans la démonstration et de moins de finesse dans la doctrine que les (autres)[2] écrits d'Aristote ayant pour sujet diverses branches des sciences naturelles[3].

N'empêche qu'ils cherchent parfois à le tirer à eux, malgré tel ou tel commentateur (il s'agit le plus souvent d'Alexandre d'Aphrodise) qu'Avicenne — par le truchement de ces prête-nom ou en renonçant à ce pseudonyme — accuse de déformer la pensée du philosophe grec.

C'est notamment le cas en ce qui concerne deux doctrines auxquelles Avicenne fait allusion dans l'*Épître à al-Kiyâ* : celle qui concerne la nature de l'intellect hylique et celle de la survie de l'âme.

En effet, les « Orientaux » sont d'avis que l'intellect hylique est une aptitude de l'âme[4], et affirment — à moins qu'Avicenne fasse cette

« Dans tout cela il n'y a rien qui indique que l'âme soit une forme (subsistante) dans le corps ». Cette observation se recoupe avec celle relevée par M.-D. Roland-Gosselin (v. *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne*, Mélanges Mandonnet, II, p. 48, n. 6) dans le *De anima* du *Sufficientia* latin et qui figure dans l'original arabe à la p. 348 du 1er volume de la lithographie de Téhéran : « Nous disons que la substance qui est le lieu dans lequel (subsistent) les intelligibles n'est pas un corps et qu'elle ne subsiste pas non plus dans un corps de manière à être une faculté qui (se rattacherait) à celui-ci ou une forme qui lui appartiendrait de quelque façon que ce soit ». Il me paraît certain que M.-D. Rolland-Gosselin et M. É. Gilson ont raison de considérer cette prise de position comme traduisant la véritable opinion d'Avicenne. Cependant, Mlle Goichon et M. I. Madkour sont d'avis que d'après lui l'âme est la forme du corps (v. L. Gardet, *op. cit.*, p. 90, n. 3). Et il existe un texte de la Métaphysique du *k. al-shifâ'* qui semble étayer cette opinion : « Lorsque l'animal est pris en tant que tel et avec cette condition qu'il n'y ait dans son animalité que corporéité, nutrition et sensibilité et que tout ce qui (vient) après cela lui soit extrinsèque peut-être (*rubbamâ*) n'est-il pas invraisemblable *(lâ yab'udu)* qu'il est pour l'homme une matière ou un substrat, dont la forme est l'âme rationnelle » (II, p. 496). Avicenne se contredit-il ? Il me semble plutôt que ce passage de la *Métaphysique* peut servir d'exemple du procédé annoncé dans l'*introduction* au *k. al-shifâ'* (v. *infra*) et qui est parfois mis en œuvre par Avicenne pour garder les formules péripatéticiennes, mais en les retouchant et les atténuant lorsqu'elles lui paraissent inacceptables, et en les présentant — comme c'est le cas dans le passage en question — sous une forme dubitative.

(1) V. p. 76, l. 19-21 ; p. 79, l. 13 ; p. 83, l. 23 ; p. 84, l. 9-10 ; p. 93, l. 13 ; p. 102, l. 18-19.

(2) Le rapport qui subsiste entre les sciences naturelles et la psychologie, qui, d'après la classification courante en faisait partie, est précisé dans les *Notes* (p. 76) : il serait évident à cause du processus de la génération et parce que la sphère céleste est mue par l'âme. Mais la psychologie se rapporte aussi à la métaphysique puisque c'est à partir de l'âme qu'on parvient à la connaissance de ce qui est immatériel et à une conception de la connaissance intellectuelle, et que l'appréhension du fait que le mouvement céleste est d'origine psychique achemine vers des jugements qui sont du ressort de la métaphysique. En revanche, il n'y a pas de connexion entre la psychologie et les mathématiques.

(3) V. p. 74.

(4) Thèse qui ressort de la juxtaposition de deux passages : p. 91 ss. et p. 100 ss. ; dans le second desquels Avicenne rapporte les opinions des « Orientaux » à partir de p. 100, l. 12.

observation pour son propre compte[1] mais en tenant pour acquise la thèse « orientale » que nous venons de dire qu'ils sont incapables de comprendre comment Alexandre d'Aphrodise a pu admettre qu'on attribue à Aristote la théorie qui considère comme de nature matérielle l'intellect hylique et l'âme dont cet intellect est une faculté[2].

Position qui est conforme à celle d'Avicenne, telle qu'elle se manifeste dans l'*Épître à al-Kiyâ*[3] où, par ailleurs, est critiqué un philosophe qui enseigne que l'intellect hylique est une aptitude du cœur, donc matériel. Cette polémique vise-t-elle Alexandre d'Aphrodise ou un chrétien de Bagdad, parmi ceux dont Avicenne stigmatise dans cette Épître les errements en ce qui concerne la doctrine de l'âme et de la raison? Nous l'ignorons[4].

Nous ne savons pas, non plus, quelle était la doctrine des Bagdadiens concernant l'immortalité de l'âme. Cependant, vu les appréciations peu flatteuses émises à leur sujet dans l'*Épître à al-Kiyâ*, il ne fait guère de doute que dans ce domaine il y avait désaccord entre eux et Avicenne ; dont la doctrine affirmant la survie de l'âme individuelle s'oppose à celles, d'ailleurs divergentes, que proposent les deux commentateurs les plus connus, Alexandre et Thémistius[5]. Or, d'après les *Notes en marge du*

(1) Ce qui expliquerait le singulier : *mâ adrî* (p. 101, l. 17), venant après le pluriel : *wa-qad bayannâ* (p. 101, l. 15). Mais cette indication peut être interprétée autrement. Peu importe, d'ailleurs, puisque, en fait, l'observation dont il s'agit suppose admise l'argumentation « orientale » qui la précède et la légitime. Au fait, il arrive souvent — je l'ai déjà dit — que les opinions qu'Avicenne avance en son propre compte et celles qu'il attribue aux « Orientaux » soient tellement enchevêtrées qu'on ne parvient pas à reconnaître s'il s'agit de celles-ci ou de celles-là. Différenciation qui, du reste, ne serait que de pure forme, puisque auteur et doctrines sont les mêmes.

(2) V. p. 101, l. 15-17.

(3) V. *supra*.

(4) On pourrait, à la rigueur, arguer de l'influence, attestée par l'*Épître à al-Kiyâ*, d'Alexandre sur les Bagdadiens que certains d'entre eux ont dû adopter sa conception de l'intellect hylique. Ce qui, en effet, est probable. Mieux vaut, toutefois, s'en tenir, dans cette matière embrouillée, au témoignage formel des textes. Sur la doctrine d'Alexandre concernant l'intellect, v. É. Gilson, *op. cit.*, p. 8 ss. et P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la noétique d'Aristote*, Liége-Paris, 1942, p. 72 ss. Le commentateur a-t-il défini cet intellect comme une aptitude du corps ou d'une partie de celui-ci ? Ce serait dans la ligne de sa théorie (cf. l'extrait de son *commentaire de la Métaphysique* que cite P. Moraux, *op. cit.*, p. 99 ss., d'après Averroès, qui le rapporte) mais il ne semble pas que cette formule soit attestée chez lui. Il est vrai que son *Commentaire du De anima* ne nous est pas parvenu.

(5) Ce dernier distingue l'intellect en puissance (ὁ δυνάμει νοῦς) séparé du corps et qui ne périt pas, de l'intellect commun (κοινός) ou patient (παθητικός), uni au corps et qui est périssable (v. Thémistius, *De anima paraphrasis*, éd. R. Heinze, p. 105 ss.). D'après Averroès, Thémistius considère l'intellect hylique comme éternel (aussi *ex parte ante: azalî*, v. le résumé qu'a fait Averroès des thèses principales du *De anima* édité par A. F. El Ahwani sous le titre *talkhîṣ kitâb al-nafs*, Le Caire, 1950, p. 83). Au fait, l'opposition entre la conception de ce commentateur — selon laquelle le terme d'intellect hylique désignerait une entité unique, comme l'est l'intellect agent, et qui

De anima, il apparaît comme certain qu'Avicenne prête sa thèse sur cette question aux Orientaux[1]. C'est évidemment une preuve d'ailleurs surérogatoire que ceux-ci ne sont pas les philosophes bagdadiens.

Faisons le point. Il est acquis que, selon le plan d'Avicenne — réalisé ou non[2] —, le *k. al-inṣâf* devait contenir un exposé des divergences doctrinales opposant les « Occidentaux » aux « Orientaux » ; que ces derniers servaient dans cet ouvrage de prête-nom à l'auteur ; et que l'ouvrage faisait une large part à l'argumentation d'Avicenne contre les philosophes de Bagdad[3]. Les commentateurs grecs d'Aristote y étaient également pris à partie — peut-être d'une façon moins systématique[4]. C'étaient vraisemblablement les maîtres dont les écrits fournissaient aux Bagdadiens[5] des interprétations autorisées des textes aristotéliciens.

Ces données appellent, très nettement à mon sens, une conclusion : qui assimile les adversaires bagdadiens d'Avicenne aux « Occidentaux » ; c'est ce qu'ils étaient relativement au Boukharien habitant des contrées de l'Est[6]. Il semble, du reste, que, dans l'esprit d'Avicenne, ils étaient

ne se différencie pas selon les individus dont elle conditionne l'intellection — et celle d'Alexandre, qui regarde l'intellect hylique comme périssable puisque dépendant du corps, joue un grand rôle dans les débats des philosophes juifs et arabes d'Espagne. Avicenne ne pouvait accepter ni l'une ni l'autre de ces thèses contraires, dont chacune allie, d'après l'*Épître à al-Kiyâ* (v. *supra*), l'erreur à la vérité. Jugement fort compréhensible. En effet, tout en affirmant — avec raison, au point de vue d'Avicenne — la multiplicité et l'individuation des intellects hyliques, Alexandre tenait ceux-ci pour périssables. Erreur rectifiée par Thémistius. Mais il donne dans une autre : l'unicité de l'intellect hylique qui, dès lors, ne peut avoir un rapport essentiel avec l'âme humaine. Or, d'après Avicenne, il est une aptitude de celle-ci.

(1) V. *Arisṭû*, p. 91 ss. et notamment p. 94, l. 7 ss. L'opinion d'Avicenne concernant la survie de l'âme s'exprime, sans qu'il cite les « Orientaux », dans les *Notes* p. 79 et p. 106, où il prend à partie Alexandre et les sectateurs de celui-ci. D'après *Notes*, p. 94, Aristote lui-même aurait cru à cette survie. Sur la doctrine d'Avicenne en cette matière, v. É. GILSON, *op. cit.*, p. 50 et L. GARDET, *op. cit.*, p. 91.

(2) Doute déterminé par le fait que le caractère des fragments conservés de l'ouvrage en question ne paraît pas correspondre tout à fait aux indications de l'*Épître à al-Kiyâ*. V. sur cette question *infra*.

(3) Les relations d'Avicenne avec les savants bagdadiens ne furent toutefois pas uniformément hostiles. C'est du moins ce qui semble ressortir du titre d'un de ses écrits : *risâla ilâ 'ulamâ' Baghdâd yas'alahum al-inṣâf baynahu wa-bayna rajul hamadânî yadda'î al-ḥikma*, « Une Épître aux savants de Baghdâd leur demandant d'arbitrer de façon équitable (le différend) entre lui et un homme de Hamadân ayant des prétentions à la philosophie » (v. Ibn Abî Uṣaybi'a, II, p. 20).

(4) Si, du moins, il y a lieu de tenir compte des nuances du texte de l'*Épître à al-Kiyâ*.

(5) A Avicenne aussi, du reste, mais pas en ce qui concerne le *De anima*.

(6) Le qualificatif *ḥakîm al-mashriq* (« philosophe de l'Orient ») que l'auteur persan Aḥmad Nizâmî-i-'arûdî applique à Avicenne (v. *Chahâr maqâla*, éd. M. QAZWÎNÎ, Berlin, 1927, p. 80), qui contient, sans doute, une allusion à la « philosophie Orientale », a, en plus, en toute probabilité, une signification géographique. Lui-même originaire de Samarqand, Nizâmî tient à rappeler que la gloire du Boukharien Avicenne appartient à l'Orient — au sens où ce concept géographique s'oppose à cet ancien centre de la

les représentants d'une tradition remontant au péripatétisme des commentateurs grecs[1], qui évidemment pouvaient eux aussi être qualifiés d'« Occidentaux »[2].

Une seconde conclusion : si l'on en croit les textes dont il a été question, les divergences d'opinion au sujet de l'intellect hylique et de la survie de l'âme tenaient dans cette controverse un grand rôle, le principal peut-être.

A ces constatations et inférences s'ajoute une hypothèse qui me paraît vraisemblable et qui donne la possibilité de mettre un nom sur l'un des adversaires bagdadiens d'Avicenne, et qui pouvait être leur chef de file.

En effet, Abu'l-Faraj ʿAbd Allâh Ibn al-Ṭayyib[3] (mort en 1043) était un Bagdadien, un philosophe célèbre, le plus en vue dans la ville[4], et qui a formé des disciples remarquables, un chrétien nestorien, le secrétaire du catholicos, et un objet de haine et de mépris pour Avicenne, qui le poursuivait de ses brocards[5], décriait sa doctrine philoso-

civilisation musulmane qu'est l'Irak et, peut-être aussi, à la partie occidentale de l'Iran. Le terme « mashriq » en tant que notion géographique figure dans *shish faṣl*, écrit persan attribué à l'ismaélien Nâsir-i-Khosrow, qui fut un contemporain d'Avicenne, En effet, à la fin de cet ouvrage, son auteur se donne le titre de *sâḥib-i jazîra-i-mashriq* « chef du diocèse de l'Orient » (v. éd. W. Ivanow, The Ismaili Society, Series B, nº 6, Leyde 1949, p. 44 du texte et p. 88 de la traduction). Le terme *jazîra*, littéralement « île », désigne dans le contexte une des régions en lesquelles la mission des Fatimides répartissait le monde musulman. Le dignitaire préposé à une *jazîra* avait dans la hiérarchie ismaélienne le titre de *ḥujja*. Or Nâsir-i-Khosrow passe pour avoir été — opinion mise en doute par Ivanow (v. *Nâṣir-i-Khosrav and Ismailism*, Bombay, 1948, p. 43 ss.). — *ḥujja* de Khorasan. Ce qui ferait conclure que, dans la terminologie ismaélienne, *mashriq* était l'équivalent de ce dernier terme. M. Ivanow, *shish faṣl* (p. 93 de la traduction, n. 42) propose une autre explication, qui me semble sujette à caution. Il croit que *mashriq* pourrait désigner une région sauvage — qu'il situerait sans doute, tout à l'Est du monde musulman — et d'où Nâṣir-i-Khosrow réclamait son transfert en Khorasan. Problème qui ressortit aux recherches concernant la mission des Fatimides. Dans l'étude présente, il nous suffit de savoir que *mashriq* pouvait désigner les régions est de l'aire de la civilisation iranienne.

(1) Qu'il croit avoir dénaturé — sur des points essentiels — la pensée d'Aristote.

(2) Al-Bîrûnî, contemporain d'Avicenne, oppose les astronomes ou géographes de l'Inde aux Occidentaux *(maghribiyyûn)* qui semblent être les savants du monde musulman formés par la tradition grecque ; peut-être le terme englobe-t-il aussi les auteurs de l'antiquité classique (v. *Fî taḥqîq mâ li'l-Hind*, éd. Sachau, p. 158).

(3) V. sur lui Brockelmann, G. A. L., 2e éd., I, p. 635 et suppl. I, p. 884 ; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, p. 160 ss.

(4) D'après Ibn al-Qifṭî, *ta'rîkh al-ḥukamâ*, éd. Lippert, p. 223 : « il a ressuscité ce qui a été perdu de ces sciences (à savoir les sciences grecques) et a éclairci ce qui en elle fut obscur ». Sa renommée est attestée par une anecdote rapportée par Ibn Abî Usaybiâ (*'Uyûn al-anbâ'*, I, p. 239 ss.) et qui concerne deux hommes venus de Perse *(bilâd al-'ajam)* dans l'intention d'être ses disciples.

(5) Al-Bayhaqî (*k. tatimmat ṣiwân al-ḥikma*, éd. Mohammad Shafî', fasc. I, Lahore, 1935, p. 27 ss.) cite cette parole d'Avicenne visant Ibn al-Ṭayyib : « Son écrit mériterait qu'on le rendît au vendeur, tout en laissant à celui-ci le prix (du livre) » ; phrase extraite de la lettre inédite (v. ms. Oxford, Bodl. Hunt. 534, fol. 14 b) dont nous traitons dans l'*Appendice* (v. *infra*).

phique,[1] et écrivit un traité[2] réfutant un de ses écrits. Il me semble proprement inconcevable qu'un tel homme n'ait pas été compris dans le jugement désobligeant porté par Avicenne dans l'*Épître à al-Kiyâ* sur les penseurs chrétiens de Bagdad de cette époque, dont il était le plus éminent, ou qu'il n'ait pas été considéré comme faisant partie des philosophes de cette ville — soit des Occidentaux[3] — contre lesquels a polémiqué le *k. al-inṣâf*[4].

Il y aurait grand intérêt à connaître sa doctrine, et notamment en ce qui concerne l'âme ; car on pourrait, peut-être, se rendre compte des raisons du conflit qui dressait contre lui Avicenne. Mais ces ouvrages proprement philosophiques semblent perdus, à peu de chose près[5]. On peut à la rigueur discerner son attitude intellectuelle, un rationalisme sûr de lui-même, dans un opuscule conservé et qui est intitulé *al-qawl*

(1) Le traité d'Avicenne destiné à réfuter Ibn al-Ṭayyib contenait, d'après Ibn Abî Uṣaybi'a (I, p. 239) cette appréciation : « Des écrits médicaux composés par le cheik Abu'l-Faraj Ibn al-Ṭayyib nous sont parvenus et nous les avons trouvés justes et satisfaisants contrairement à ce qu'il a écrit sur la logique, sur les *naturalia* et des sujets afférents ». Avicenne revint plus tard sur la bonne opinion qu'il avait de la science médicale d'Ibn al-Ṭayyib (v. al-Bayhaqî, *op. cit.*, p. 28).

(2) Intitulé : *maqâla fi'l-radd 'alâ maqâlat al-shaykh Abu'l-Faraj 'Abd Allâh Ibn al-Ṭayyib* (v. Ibn Abî Usaybi'a, II, p. 20). *Al-maqâla fi'l-quwâ al-arba'a*, inédite (v. le P. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, p. 155, n° 94) faisait-elle partie d'une correspondance entre Avicenne et Ibn al-Ṭayyib ? Question à étudier.

(3) Notons, pour mémoire, qu'Ibn al-Ṭayyib est parfois nommé l'« Oriental » dans le titre de ses commentaires des Évangiles (v. Graf, *op. cit.*, pp. 167 et 169). Appellation qui s'explique à un point de vue chrétien. On ne peut tirer de ce fait un argument en faveur de la thèse de M. Badawi concernant l'identité des Bagdadiens avec les Orientaux, puisqu'il ne fait pas de doute que ces derniers expriment les opinions d'Avicenne.

(4) Nous verrons, du reste, que la supposition selon laquelle Ibn al-Ṭayyib était un des philosophes critiqués dans le *k. al-inṣâf* est corroborée par la lettre qu'étudie l'*Appendice* (v. *infra*).

(5) Car on trouve de nombreuses gloses d'Ibn al-Ṭayyib sur la physique d'Aristote dans le ms. Leyde ar. 1333 (Warn. 583), contenant une traduction de ce dernier ouvrage. L'une de ces gloses permet de se rendre compte de la façon dont Ibn al-Ṭayyib interprétait certaines doctrines aristotéliciennes qui intéressent la métaphysique. D'après lui, la puissance de la sphère *(quwwat al-falak)* a une intellection *(ta'qilu)* continue du Premier Principe (*al-mabda' al-awwal*, terme qui dans le vocabulaire d'Ibn al-Ṭayyib est synonyme de Première Cause : *al-sabab al-awwal*). C'est par cette intellection et par le désir qui la rattache à la Première Cause que cette puissance meut la sphère (fol. 220 a). Ibn Abî Uṣaybi'a mentionne qu'Ibn al-Ṭayyib a écrit des commentaires sur les traités logiques d'Aristote ainsi que sur la *Rhétorique*, la *Poétique* et « *Le livre des Animaux* » (I, p. 241). Tandis que d'après son disciple Ibn Buṭlân, il s'était occupé durant vingt ans à commenter la *Métaphysique* d'Aristote : à force de méditer sur ce texte, il était tombé malade et avait manqué mourir. (G. J. Schacht et M. Meyerhof, *The medico-philosophical controversy between Ibn Buṭlân of Baghdad and Ibn Riḍwan of Cairo*, Le Caire 1937, p. 54 du texte et p. 87 de la traduction). Brockelmann cite un ms. de l'Escurial où figure un traité d'Ibn al-Ṭayyib sur « La différence entre l'esprit et l'âme » (v. *G. A. L.* 2e éd. I, p. 635).

fi'l-ʿilm waʿl-muʿjiz (« Le discours sur la science et le miracle »[1]. Mais cet écrit très bref ne saurait tenir lieu des traités de philosophie systématique disparus.

Dans cet embarras, il semble utile d'examiner de près un texte de Mukhtâr Ibn al-Ḥasan, dit Ibn Buṭlân, nestorien, lui aussi, et qui fut le plus connu parmi les élèves d'Ibn al-Ṭayyib. En effet, le passage en question, figurant dans *al-maqâla al-miṣriyya*, écrit polémique dirigé par Ibn Buṭlân le Bagdadien contre le Cairote Ibn Riḍwân, éclaire, à ce qu'il me semble, certains postulats à partir desquels les philosophes chrétiens de Bagdad, contemporains d'Avicenne abordaient le problème de la survie de l'âme.

Voici la traduction[2] de ce texte :

« La quatrième question concernant le Livre de l'âme, et qui est très importante par la place qu'elle tient, est des plus difficiles à résoudre. La voici : Il appert des Écritures Divines que l'âme rationnelle (survit à la mort[3]). Or, après la destruction de son substrat par la mort, il faut (que l'une de trois possibilités se réalise) : ou bien elle subsiste par elle-même (c'est-à-dire, sans substrat), ou bien dans son ancien substrat, ou bien dans un autre substrat. Or, si elle subsistait par elle-même, (cela voudrait dire) qu'il y a une forme autre que le Créateur qui subsiste par elle-même. Si, d'autre part, elle subsistait dans son (ancien) substrat, qui avait été détruit et s'était dissous en les éléments, il s'ensuivrait

(1) Ed. P. Sbath, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIVe siècles*, Le Caire, 1929, pp. 179-180. Dans cet opuscule, Ibn al-Ṭayyib proclame que, en matière de religion chrétienne, et en ce qui concerne la preuve de la vérité de celle-ci, la démonstration logique qui est de caractère intellectuel et détermine la conviction de l'élite, est supérieure au miracle qui en appelle aux sens et ne persuade que le vulgaire : « Aussi Notre Seigneur le Christ a-t-il opéré des miracles pour le vulgaire, tandis qu'il usait de preuves et de démonstration logique à l'intention des excellents philosophes, qui ne se laissent pas guider par les miracles, ni n'en tirent un enseignement profitable ». Notons qu'une tendance différente s'est fait jour au xe siècle chez un autre philosophe chrétien antérieur d'une génération à peu près à Ibn al-Ṭayyib. En effet, le docteur jacobite Yaḥyâ Ibnʿ Adî, qui lui aussi fut bagdadien, affirme dans la *maqâla fî ithbât ṣidq al-injîl ʿalâ ṭarîq al-qiyâs waʾl-burhân waʾl-dalîl* « Discours sur l'affirmation de la vérité des Évangiles au moyen des syllogismes, de la démonstration logique et des preuves (rationnelles) » (éd. P. Sbath, *op. cit.*, pp. 170-171) que l'enseignement des *Évangiles*, dont la vérité n'est perçue ni par les sens ni par une intuition intellectuelle *a priori*, et qui ne peut être prouvée par une démonstration logique n'a pu se répandre que grâce aux miracles. Le fait qu'il a pu gagner des adhésions est lui-même un insigne miracle.

(2) Pour laquelle je me suis servi de la citation de ce passage figurant dans Ibn al-Qifṭî, *op. cit.*, p. 308. Car le texte est omis dans l'édition partielle des libelles auxquels Ibn Buṭlân et Ibn Riḍwân ont eu recours pour se combattre et s'injurier, et qui ont été publiés par M. J. Schacht et Meyerhof sous le titre, *The medico-philosophical controversy between Ibn Buṭlân of Baghdâd and Ibn Riḍwân of Cairo* (Le Caire, 1937). V. p. 96, de la traduction.

(3) Littéralement : « demeure » *(bâqiya)*.

qu'elle est à la fois séparée et non (de la matière). Par conséquent, ce qui est mort serait vivant, ce qui est absurde. Si, finalement, elle passait dans un autre substrat, il faudrait envisager (deux possibilités) : celle où le substrat (doit) être à sa convenance (et celle où il ne doit) pas l'être (nécessairement). (Or, dans la première supposition), il s'ensuivrait que l'âme doit se mouvoir vers lui dans l'espace. Elle n'est pourtant pas un corps, tandis que le mouvement est un attribut des corps. (Dans la seconde supposition, d'autre part, où il ne serait pas nécessaire) que le substrat soit à la convenance (de l'âme), il s'ensuivrait que n'importe quelle forme peut s'unir à n'importe quelle matière »[1].

Ce raisonnement a recours au postulat d'après lequel aucune forme hormis Dieu ne peut subsister par elle-même, c'est-à-dire sans matière. C'est, semble-t-il, une vérité généralement reconnue dans le milieu savant dont Ibn Buṭlân fait partie. Puisque, d'autre part, l'âme est tenue pour une forme, doctrine aristotélicienne, la conclusion inéluctable est que : l'âme ne peut exister sans un corps. Par ailleurs, on peut prouver qu'après la mort l'âme ne peut s'unir à un corps. Ainsi, si l'on se tient sur le plan de la raison, la survie de l'âme individuelle apparaît comme exclue. D'où une contradiction, qu'Ibn Buṭlân ne cherche nullement à escamoter, entre les deux vérités — toutes les deux apparemment considérées comme valables — la religieuse et la philosophique.

Cette antinomie figurait-elle dans l'enseignement de l'école à laquelle appartenait Ibn Buṭlân ? Nous ne le savons pas. Il est même possible que ce dernier philosophe n'en ait fait état qu'entraîné par un goût pour les apories[2] ; ou qu'il ait trouvé quelque issue de l'impasse apparente où

(1) C'est Ibn al-Qifṭî, semble-t-il, qui, après avoir transcrit ce passage, fait l'observation que voici : « ceci est un doute relatif à l'absence de convenance (dans le rapport) entre la matière et la substance de la forme. S'il était dans le vrai, l'intérêt (que nous portons) à la guérison par la philosophie devrait s'évanouir. C'est en Dieu que nous prenons notre refuge ». D'après Ibn al-Qifṭî (p. 315), Ibn Buṭlân était mal vu par les chrétiens d'Alep, ville où il a fait un séjour. On y mettait en doute la qualité de sa foi religieuse. Moine à la fin de sa vie, mais on racontera à Antioche, où il est mort, que sur sa tombe les lampes allumées s'éteignent.

(2) Ce trait de la personnalité d'Ibn Buṭlân se manifeste dans un opuscule fort curieux, où il fait part à Élie de Nisibe — c'est également un nestorien — de certains doutes qui lui sont venus à l'esprit et qu'il prie le destinataire de cette Épître de résoudre. Je ne connais q'un fragment de cet écrit (qui n'est pas mentionné par G. Graf dans sa notice sur Ibn Buṭlân v. *op. cit.*, II, pp. 191-194). En effet, l'Introduction et l'exposé du premier doute et d'une partie du second figurent dans les trois premières feuilles du ms. Paris ar. 166. Le premier doute pose que, tandis que Moïse a promulgué la loi de la justice et a enjoint la vengeance, le Christ a apporté la loi de la grâce ; son commandement, c'est le pardon. Or la condamnation des pécheurs aux peines de l'enfer semble contraire à cette loi. Faut-il conclure que le Christ transgresse sa propre loi, ou bien que les peines de l'enfer ne sont qu'un conte destiné à faire peur, ce qui ferait croire que la promesse du paradis n'est pas, elle non plus, fondée dans la réalité ? Les deux solutions semblent inacceptables. Le deuxième doute, dont l'exposé n'est pas achevé

aboutit le passage qui vient d'être traduit. Au reste, celui-ci laisse entièrement dans l'ombre la noétique.

Faisons la part de ce que nous ignorons et de ce qui peut être personnel à Ibn Butlân. Ce qui reste, c'est notamment la conception assimilant l'âme à une forme et celle qui affirme qu'aucune forme, à l'exception de Dieu, ne peut exister sans substrat : postulat qu'Ibn-Buṭlân pose comme généralement admis, et qui l'était, sans doute, par son maître Ibn al-Ṭayyib et par les autres philosophes nestoriens de Bagdad.

Ces deux thèses conjointes avaient pour corollaire la négation de la survie de l'âme individuelle, c'est-à-dire de la survie telle que l'entendait Avicenne[1]. Ce qui paraît rendre compte du jugement sévère que celui-ci porte, dans l'*Épître à al-Kiyâ*, sur les chrétiens de Bagdad et du même coup éclaire — il y a du moins lieu de le croire — l'une des raisons les plus importantes de la controverse des Occidentaux et des Orientaux.

dans le ms. en question prend texte de la parole de l'Évangile : « Je vous dis que celui qui regarde une femme avec convoitise a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur ». Donc le désir de forniquer suffirait, sans qu'il déterminât aucun acte, à faire considérer celui qui l'a conçu comme un fornicateur et à entraîner sa punition dans l'au-delà. Cela doit valoir, selon Ibn Buṭlân, pour tous les mauvais désirs non suivis d'effet, mais, en bonne justice, également pour toutes velléités louables qui ne sont pas mises en exécution. Ainsi celui qui aurait envie de donner une grosse somme comme aumône, aurait le même mérite que s'il l'avait fait, et celui qui désirerait subir le martyre pour sa religion serait mis au rang de ceux qui ont eu ce sort. Il s'ensuivrait que les peines et les récompenses dans l'au-delà n'auraient aucun rapport avec les actions. Conséquence d'Ibn Buṭlân considère comme absurde. Mais, en faisant remarquer que si on ne l'accepte pas, la parole de l'Évangile apparaît comme dénuée de vérité. Cette parole donne lieu, selon Ibn-Buṭlân, encore à d'autres difficultés qui semblent centrées — car ce fragment ne contient pas tous les développements qui s'y rapportent — sur l'injustice qu'il y a d'imposer des commandements et des interdictions au désir, puisque celui-ci n'est pas soumis au libre arbitre. D'après ce qu'il dit dans l'Introduction à cette *Épître*, Ibn Buṭlân se rend compte que ces réflexions peuvent le faire passer pour un mécréant, mais on aurait tort de l'accuser à cause de ses doutes. — Sur Élie de Nisibe, destinataire de cette *Épître* et auteur célèbre, v. GRAF, *op. cit.*, p. 177 ss. Je signalerai que ses *Entretiens* avec le vizir Abu'l Qâsim al-Husayn al-Maghribî, œuvre d'apologétique chrétienne (éd. P. L. CHEIKO, in *al-Machriq*, 1922), ont été adaptés par un jacobite inconnu. En effet, les prétendus *Entretiens* entre un vizir du Maghrib et Abu'l-Faraj 'Abd-Allâh Ibn al-Ṭabîb figurant dans ms. Paris ar. 177, I, et que GRAF (*op. cit.*, p. 176) considère comme un faux à cause des indications du titre sont un plagiat de l'œuvre d'Élie de Nisibe exécuté de telle sorte que les passages où cet auteur exprimait ses convictions nestoriennes ont été remplacés, comme je le montrerai par le détail ailleurs, par des professions de foi jacobites parfois accompagnées d'attaques contre les nestoriens.

(1) Al-Kindî, grand nom, mais d'une époque révolue et dont l'enseignement n'agissait plus, avait repris la traduction philosophique de l'antiquité affirmant cette survie (v. *rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, ed. Abu Rida, Le Caire, 1950, p. 275). Affirmation qu'on trouve également chez les Ikhwân al-Safâ' ismaélisants, mais sans démonstration valable. C'étaient des philosophes populaires chez qui des motifs de propagande faisaient souvent prime. Ibn Tufayl a signalé les variations d'Al-Fârâbî en ce qui concerne cette question. Ibn Sab'în en fait état également, mais d'après lui, al-Fârâbî

Il semble ainsi que nous savons désormais reconnaître les protagonistes de la querelle qui, selon l'*Épître à al-Kiyâ*, a été mise en scène dans le *k. al-inṣâf*, et que nous avons également pu nous rendre compte d'une grave divergence de doctrines qui pouvait la motiver. Comme le nom l'indique, le *k. al-inṣâf* comportait également un arbitrage de l'auteur. C'est-à-dire que — la solidarité ou identité d'Avicenne avec les « Orientaux » ne faisant pas de doute — l'auteur était à la fois juge et partie. Jeu plutôt que mystification, car personne ne devait être dupe.

Toutefois, la question de savoir pourquoi les parties conservées du *k. al-inṣâf*, où ne figurent ni les « Occidentaux » ni un arbitre, ne répondent pas au schème symétrique[1] indiqué dans l'*Épître à al-Kiyâ*, reste entière. Il ne semble pas pour autant que l'appartenance de ces fragments à l'ouvrage perdu d'Avicenne puisse être révoquée en doute. En effet, ce sont des gloses sur des textes aristotéliciens, comme en comportait, d'après l'*Épître*, le *k. al-inṣâf*.

Cependant nous ne savons pas si les textes dont nous disposons ont échappé au sac d'Ispahan où fut perdu le reste de l'ouvrage, ou s'ils ont été refaits par Avicenne après ce désastre. Dans la première hypothèse, on pourrait supposer, soit que le plan de l'ouvrage indiqué dans l'*Épître à al-Kiyâ* n'avait pas été mis en exécution[2], soit que le *k. al-inṣâf* compor-

a fini par revenir de ses erreurs (v. sa *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, éd. Şerefettin Yaltkaya, *Études Orientales publiées par l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul*, VIII, 1943, p. 72). Affirmation douteuse. Il semble que, en rendant, à la fin de l'*Épître à al-Kiyâ*, hommage à al-Fârâbî, Avicenne ait pu vouloir signifier qu'il ne mettait pas ce grand philosophe — à qui il devait, comme il se plaît à reconnaître dans son autobiographie, de comprendre la *Métaphysique* — sur le même rang que les Occidentaux contre lesquels il polémiquait, et avec qui al-Fârâbî pouvait avoir en commun certaines doctrines controversées. C'est grâce à la solution proposée par Avicenne que le problème de la survie de l'âme perdra, dans les discussions philosophiques qui s'engageront dans l'Orient musulman, son acuité, tout en alimentant les querelles des philosophes d'Espagne.

(1) On se serait attendu à trouver dans l'écrit d'Avicenne une disposition analogue à celle qui caractérise un autre voyage arabe intitulé également *k. al-inṣâf*. J'ai en vue le *k. al-inṣâf fî masâ'il al-khilâf bayn al-baṣriyyîn wa'l-kûfiyyîn* (« Le livre de l'arbitrage équitable en ce qui concerne les questions relatives au différend opposant les gens de Baṣra à ceux de Coufa », édité par G. Weil sous le titre : « *Die grammatischen Streitfragen der Baṣrer und Kûfer* », Leyde, 1913). L'arbitrage dont il s'agit dans cet écrit est celui entre les deux écoles arabes grammaticales, celle de Baṣra et celle de Coufa. L'auteur Abu'l-Barakât Ibn al-Anbârî, postérieur à Avicenne, car il est mort en 537 H., et qui dit s'être modelé sur des livres de jurisprudence (v. p. 1 du texte), ne s'écarte jamais, en traitant des nombreux points controversés qu'il explicite du schème auquel il s'est arrêté : exposant d'abord les arguments des grammairiens de Coufa, puis ceux des Baṣriens, pour procéder finalement à la réfutation de ceux à qui il donne tort. Ce sont presque toujours ceux de Coufa (v. p. 110 de l'*Introduction*).

(2) Le *k. al-inṣâf* a-t-il jamais dépassé le stade d'un brouillon ? Ce n'est pas sûr. La lettre écrite, semble-t-il, par un disciple d'Avicenne dont traite l'*Appendice* (v. *infra*) affirme que l'ouvrage disparut avant d'avoir été mis au net. D'autre part, ce même texte, après avoir mentionné que le *k. al-inṣâf* faisait le commentaire de tous les traités

tait des parties où il n'était pas question de l'opposition entre les « Occidentaux » et les « Orientaux », ni d'un arbitrage[1]. Si, d'autre part, les textes ont été récrits à une date postérieure, une troisième possibilité peut également être envisagée : Avicenne, reprenant son ouvrage, aurait renoncé à le centrer sur une controverse dont — c'est une conclusion qu'on peut tirer de l'*Épître à al-Kiyâ* — l'intérêt avait faibli

aristotéliciens, parle du rôle d'arbitre qu'il y exerçait : « Il (y) a étudié les divergences (subsistant entre) les différents commentaires et a procédé à un arbitrage *(anṣafa)* en ce qui concerne toutes les questions et tous ceux qui ont proposé (*qâ'il)* (des théories) : (en notant ce qu'il) approuvait (et trouvait digne) d'éloge ainsi que ce qu'il blâmait et considérait comme faible ». Dans la suite du texte, on trouve la phrase que voici : « le nombre (des passages) dont il (y) a parlé — en en traitant comme de points (dont il faut discuter) et en taxant ce qui a été dit auparavant à leur sujet d'erreur, de déficience ou d'altération du texte — dépasse vingt-sept mille » (v. ms. Oxford, Bodl. Hunt. 534, fol. 14 a). Si j'ai cru pouvoir insérer dans la traduction de cette dernière phrase le mot « passages », dont l'équivalent ne figure pas dans le texte arabe, c'est parce qu'on a l'impression nette que l'auteur de la lettre en question considère que le *k. al-inṣâf* tout entier consistait en gloses sur des textes aristotéliciens.

(1) M. Badawi (*Arisṭû, Introduction*, p. 25 ss.) qui considère que les parties du *k. al-inṣâf* qui attaquaient les Bagdadiens ont disparu à la suite du sac d'Ispahan, tandis que celles qui expliquaient les textes aristotéliciens et critiquaient les commentateurs grecs y ont échappé, fait état, pour étayer cette thèse, du passage suivant d'une lettre d'Avicenne éditée dans *Arisṭû*, pp. 245-246 : (p. 245) « Quant aux regrets que lui (au destinataire) (a inspirés) la perte des *tanbîhât wa ishârât* — je crois qu'il existe un exemplaire conservé de ce livre. Pour ce qui est d'*al- masâ'il al-mashriqiyya* (« Les questions Orientales »), j'en ai écrit les thèses principales et une grande partie (des développements) détaillés, sans que personne les ait vues. (Cependant) j'en ai consigné des parties appartenant à *al-ḥikma al-'arshiyya* (« La sagesse du Trône ») sur des feuillets. Elles (les parties mentionnées dans la dernière phrase ? ou bien tout l'ouvrage ? il peut y avoir doute) ont été perdues. Mais elles n'étaient pas volumineuses, quoique pleines de signification (des formules d'une application) tout à fait générale. Ce serait facile de les refaire. Tout au contraire (*balî* : littéralement, « oui »), le *k. al-inṣâf* ne comporte qu'(une exposition) étendue. Le refaire demanderait beaucoup de travail ». De ce texte, M. Badawi infère que le titre de *masâ'il al-mashriqiyya* désignerait le *k. al-inṣâf*, car il considère que le mot *balî* qui précède la mention de ce dernier ouvrage indique que celui-ci a déjà été cité. Argument qui me semble peu probant, ainsi qu'il ressort de la traduction que je propose ; et d'autant moins que nous ignorons la teneur de la lettre à laquelle l'Épître sert de réponse. Ceci dit, j'admets que le titre : « Les questions Orientales » peut convenir au caractère du *k. al-inṣâf* (le mot *masâ'il* figure également dans le titre du *k. al-inṣâf* d'Ibn al-Anbârî). En revanche, le fait que, d'après Avicenne, les « Questions » ou les parties perdues de ce livre avaient pour trait distinctif la concision ne cadre pas avec la thèse de M. Badawi qui croit que le passage qui vient d'être traduit fait allusion à la disparition des chapitres du *k. al-inṣâf* où étaient consignées les attaques d'Avicenne contre les Bagdadiens. Rappelons-nous que, d'après l'*Épître à al-Kiyâ*, le *k. al-inṣâf* contenait l'exposé de près de vingt-huit mille questions (v. aussi la note qui précède celle-ci). Même si l'on suppose que dans une bonne partie de ces « questions » il s'agissait des critiques dirigées par Avicenne contre les commentateurs grecs — les chapitres qui y avaient trait ayant été, selon M. Badawi, préservés du désastre — reste l'autre partie, celle qui fut perdue, selon M. Badawi, et qui, d'après ce que l'*Épître à al-Kiyâ* laisse entendre, ne pouvait que comprendre une fraction appréciable des vingt-huit mille questions, c'est-à-dire

à ses yeux. Les données qui permettraient de fixer notre choix entre ces diverses solutions nous font défaut.

Cette incertitude n'affecte en aucune manière la possibilité que nous avons désormais de déterminer le rapport subsistant entre la « philosophie orientale » qu'a enseignée Avicenne et la doctrine des « Orientaux » que le *k. al-inṣâf* opposait aux « Occidentaux ».

C'est, disons-le dès maintenant en anticipant un peu, un rapport d'identité : il n'y avait pas deux doctrines, mais une seule.

Rappelons en quelques mots les données principales que propose le problème de la « philosophie orientale », débrouillé par Nallino[1].

Cette philosophie, qui fut consignée par Avicenne dans le *k. al-ḥikma al-mashriqiyya* (« Le livre de la philosophie orientale »)[2] est différenciée par ce philosophe et par d'autres auteurs qui le suivent, ainsi par Ibn Ṭufayl, du péripatétisme, doctrine exposée dans le *k. al-shifâ'*.

Quelques chercheurs ont voulu assimiler cette *ḥikma mashriqiyya* à la philosophie « illuminative » *(ishrâqiyya)* de Suhrawardî. Nallino s'est élevé contre cette thèse, et il a eu raison dans le fond — témoin Suhrawardî lui-même[3] — quoique les considérations grammaticales qu'il fait valoir, justes en elles-mêmes et probantes en tant qu'arguments *ad hominem*, ne tiennent pas compte du fait que la philosophie « illuminative » *(ishrâqiyya)* suhrawardienne se réclame parfois[4] d'une ancienne tradition orientale *(mashriqiyya)*.

Comme Nallino l'a signalé, il existe en manuscrit des écrits d'Avicenne contenant — du moins leurs titres le feraient supposer — des exposés partiels ou complets de la « philosophie orientale », qui, à première vue,

qu'elle ne pouvait prétendre au qualificatif de concise. Du reste, l'hypothèse de M. Badawi suppose qu'Avicenne n'a jamais employé dans le *k. al-inṣâf* le mode d'exposition symétrique dont il a été question. Il est vrai que les parties conservées du *k. al-inṣâf* n'en ont gardé aucune trace.

En définitive, la supposition de M. Badawi ne me paraît pas vraisemblable. On peut se demander, d'autre part, sans vouloir trancher, si *al-masâ'il al-mashriqiyya* ne serait pas identique au livre sur la philosophie orientale qui, d'après l'Introduction au *k. al-shifâ* s'est distingué de celui-ci par sa concision (v. Leyde ms. ar. 1446, fol. 2 a) ; qualité que semble indiquer également l'allusion au caractère du premier ouvrage qui se trouve dans l'Introduction au *manṭiq al-mashriqiyyîn*, Le Caire, 1910, p. 4.

Avicenne cite dans les *mubâḥathât* (*Arisṭû*, p. 228) un de ses ouvrages intitulé *al-uṣûl al-mashriqiyya* (« Les principes orientaux »). Est-ce une troisième variante du titre de l'écrit en question ? Je ne sais.

(1) Dans son étude *Filosofia « Orientale » od « illuminativa »* parue dans *Rivista degli studi orientali*, 1923-1925, pp. 433-467.

(2) Désigné par Avicenne dans l'Introduction au *k. al-shifâ'* par les mots : *kitâbî fî'l-falsafa al-mashriqiyya* (v. ms. Leyde ar. 1446, fol. 2 a).

(3) V. *infra*.

(4) Comme le fait remarquer M. H. Corbin, cf. *Œuvres Philosophiques et Mystiques de ... Sohrawardi*, Téhéran-Paris 1952, introduction, pp. 5-19.

ne semble pas s'écarter de façon marquante de celle explicitée dans les autres ouvrages du philosophe arabe.

Nallino a également mis en évidence l'intérêt que présente un texte imprimé en 1910 au Caire : le *manṭiq al-mashriqiyyîn* (« La logique des Orientaux »), traité qu'un philosophe du XVII[e] siècle Ṣadr al-Dîn al-Shîrâzî a considéré comme faisant partie du « Livre de la philosophie orientale ».

C'est ce qui paraît ressortir également de l'Introduction à ce texte qu'Avicenne met en contraste avec ses écrits péripatéticiens et qu'il destine à une élite peu nombreuse, tandis que le *k. al-shifâ'* serait destiné au commun des gens[1].

Dans cette Introduction, Avicenne reproche aux aristotéliciens de s'en tenir, sans le moindre esprit critique, à la doctrine de leur maître :

(P. 5) « (Le sectateur d'Aristote) passe sa vie à s'occuper du passé, sans avoir le loisir de recourir à sa propre intelligence. (D'ailleurs), s'il avait ce loisir, il serait d'avis qu'il n'est pas permis de considérer les dires des anciens comme ayant besoin de rajouts, de rectifications ou d'améliorations ».

Avicenne continue : « Quant à nous, il nous fut facile de comprendre ce que les péripatéticiens ont dit — et cela dès que nous avons commencé à nous en occuper. D'autre part, il n'est pas invraisemblable *(lâ yab'udu)* que soient parvenues à nous des sciences qui ne dérivent pas des Grecs. L'époque où nous nous occupions de cela fut celle de la fleur de notre jeunesse. Et Dieu nous accorda une aide qui permit d'écourter le temps (dont nous avions besoin) pour comprendre ce qu'ils ont légué. Ensuite, nous avons confronté tout cela, point par point, avec la branche de la science appelée par les Grecs : la logique — il n'est pas invraisemblable qu'elle ait chez les Orientaux *(mashriqiyyûn)* un autre nom. Et nous nous rendîmes compte (des points) où il y avait conformité ainsi que de ceux où il y avait désaccord, et cherchâmes une justification pour chaque chose : de sorte que le vrai fut reconnu comme vrai et le faux comme faux ».

Passages auxquels nous reviendrons. Car il semble utile d'expliciter d'abord une constatation dont déjà il a été question : celle qui permet d'affirmer qu'il n'existe aucune raison pour différencier entre la philosophie des « Orientaux » dont traitait le « *k. al-inṣâf* » et celle qu'exposait le *k. al-ḥikma al-mashriqiyya* ; plus, qu'il serait proprement inconcevable qu'il ne s'agît pas dans les deux cas de la même doctrine.

A vrai dire, l'hypothèse contraire ne fut mise en avant que parce qu'on n'admettait pas la solidarité d'Avicenne avec les « Orientaux » du *k. al-inṣâf*. Et elle s'écroule du moment que cette solidarité ne fait plus de

(1) V. *manṭiq al-mashriqiyyîn*, p. 4.

doute. Car on ne peut tout de même pas croire qu'Avicenne ait élaboré et professé deux doctrines différentes qu'il aurait désignées par la même appellation[1].

Il s'ensuit de cette constatation que les références aux « Orientaux » ou à leurs livres, qui abondent, comme nous l'avons vu dans les *Notes en marge du De anima*[2], doivent être mises, sous le rapport des renseignements concernant la « Philosophie Orientale », sur le même plan ou presque[3] que les six renvois à *al-ḥikma al-mashriqiyya* — il s'agit manifestement du traité d'Avicenne portant ce titre — qu'on trouve dans cet autre fragment du *k. al-inṣâf* qu'est le *Commentaire de la Théologie*.

De même, on peut évidemment faire un recoupement des conclusions relatives au différend des Orientaux et des Occidentaux, et qui sont basées sur l'*Épître à al-Kiyâ* et sur les fragments du *k. al-inṣâf*, avec celles que, en ce qui concerne la « philosophie orientale », proposent d'autres textes et, en premier lieu, le *manṭiq al-mashriqiyyîn* ainsi que les renvois à *al-ḥikma al-mashriqiyya* figurant dans le *Commentaire de la Théologie d'Aristote*.

Considérons d'abord ces renvois qui sont au nombre de six.

Le premier recommande de consulter *al-ḥikma al-mashriqiyya* au sujet du problème que pose la purification — se produisant, selon la *Théologie d'Aristote*, après la mort — des âmes de leurs souillures (*Arisṭû*, p. 43 ; traduction de G. Vajda, *Revue Thomiste*, 1951, II, p. 359)[4].

Le deuxième nous apprend qu'*al-ḥikma al-mashriqiyya* traitait de l'invocation de la miséricorde divine sur les morts et, sans doute, de questions connexes (*Arisṭû*, p. 43, *Revue Thomiste*, p. 360).

Le troisième mentionne, en commentant un passage de la *Théologie* traitant du genre de la connaissance qu'a l'âme humaine avant sa naissance et de ce qui advient des souvenirs de sa vie terrestre lorsque, après la mort, elle se trouve dans le monde intelligible, qu'*al-ḥikma al-mashriqiyya* discute, de façon détaillée, du problème de la saisie par l'intelligence de ce qui lui est supérieur (*Arisṭû*, p. 53 ; *Revue Thomiste*, p. 375).

Le quatrième se réfère à *al-ḥikma al-mashriqiyya* en traitant de la

(1) Et dont il aurait fait état, et de façon à marquer son adhésion, à peu près à la même époque, celle pendant laquelle fut écrit le *k. al-inṣâf*. En effet, et les *Notes en marge du De anima* qui prouvent sa solidarité avec les « Orientaux », et le Commentaire de la *Théologie d'Aristote*, qui renvoie à plusieurs reprises au *k. al-ḥikma al-mashriqiyay*, ont fait partie de ce dernier ouvrage.

(2) Et qu'on trouve également dans les *mubâḥathât*, écrit qui n'a pas fait partie du *k. al-inṣâf*. V. *Arisṭû*, p. 145 et 193. Dans ce dernier passage on trouve en conclusion d'une question philosophique posée à Avicenne et pour amener la réponse de celui-ci, ces mots : « On a trouvé qu'il serait bon d'entendre à ce sujet le discours des « Orientaux »

(3) Car il est possible qu'il s'y trouve des références à des écrits d'Avicenne qui sont restés à l'état de projet.

(4) Le sens de l'argumentation d'Avicenne, qui me semble avoir été correctement résumé par M. Vajda (*Revue Thomiste*, p. 359, n. 1), exige qu'on supprime *lâ* devant *takûnu* dans *Arisṭû*, p. 43, l. 6.

multiplicité-affirmée par Avicenne — qui s'oppose sur ce point à d'autres philosophes — des entités spirituelles dans le monde intelligible (*Arisṭû*, p. 58 ; *Revue Thomiste*, p. 382).

Le cinquième cite *al-ḥikma al-mashriqiyya* à propos de questions qui peuvent se poser au sujet de la contingence *(imkân)*, celle relative à la manière dont celle-ci peut être un concomitant de quiddités et celle de savoir si la contingence fait partie ou non de ce qui a été créé par le Premier (*Arisṭû*, p. 61 ; *Revue Thomiste*, p. 387).

Le sixième se réfère à *al-ḥikma al-mashriqiyya*[1] en traitant d'une question — posée également dans le passage où figure le troisième renvoi — celle de savoir si, après la mort, les âmes ont la faculté de mémoire (*Arisṭû*, p. 72 ; *Revue Thomiste*, p. 404).

Ainsi, sur six citations d'*al-ḥikma al-mashriqiyya*, une a trait à la théorie de la contingence, matière en laquelle Avicenne passe pour avoir innové, tandis que les cinq autres se rapportent à l'existence de l'âme après la mort. En effet, il est clair que la doctrine de la multiplicité des entités spirituelles dans le monde intelligible, dont, selon le quatrième renvoi, traitait *al-ḥikma al-mashriqiyya*, est liée au problème de la survie de l'âme. Il y a ainsi lieu de considérer que cette survie dont il s'agissait de prouver la possibilité et de définir les conditions était un des sujets principaux dont traitait *al-ḥikma al-mashriqiyya*, et que, dans l'opinion de l'auteur de cet ouvrage, l'importance et le caractère distinctif de celui-ci qui faisaient qu'il méritait d'être cité de préférence aux autres étaient déterminés par le fait qu'il s'y trouvait une explication de la pensée avicennienne sur ces questions.

Nous avons appris, d'autre part, par l'*Épître à al-Kiyâ*, et en avons pu conclure[2], que par sa thèse relative à la survie, Avicenne s'opposait de façon nette aux péripatéticiens chrétiens de Bagdad[3] et aux commenta-

(1) Dans le deuxième et le sixième renvois, Avicenne se sert, pour recommander le recours à *al-ḥikma al-mashriqiyya*, des mots *la-tuṭlab* ou *la-yuṭlab* (« il faut demander »). Donc de l'expression même qu'il emploie dans les *Notes en marge du De anima* et dans le *Commentaire* du *Livre lambda* (v. *supra*) pour engager le lecteur à chercher des éclaircissements supplémentaires dans les sciences des « Orientaux ».

(2) Ainsi que d'autres textes avec lesquels on peut confronter cette *Épître*.

(3) A qui il reproche, peut-être, également une méthode manquant de rigueur et qui fait qu'il leur arrive de ne pas se rendre compte de la connexion subsistant entre des propositions scientifiques et les principes dont celles-ci découlent. Il en est, du moins, ainsi, si l'on accepte l'identification possible des *rasmiyyûn* dont il est question dans l'*Épître à al-Kiyâ* (v. *supra*) avec les docteurs bagdadiens. Au reste, certaines attaques dirigées dans la lettre dont traite l'*Appendice* (v. *infra*) contre Ibn al-Ṭayyib semblent faire, elles aussi, allusion à ce défaut de rigueur. La lettre qui vient d'être mentionnée met en évidence également une autre question au sujet de laquelle les opinions d'Avicenne et celles de ce philosophe chrétien s'affrontent : c'est celle de savoir si l'on accède à la preuve de l'existence de Dieu par la voie de la physique ainsi que par celle de la métaphysique, ou seulement par cette dernière. Il n'est pas, toutefois, absolument certain qu'Avicenne se soit déjà rendu compte de cette divergence à l'époque de la rédaction du *k. al-inṣâf* et du *k. al-ḥikma al-mashriqiyya*.

teurs grecs d'Aristote, et que cette divergence d'opinions était, sans aucun doute, l'une des principales parmi celles qui donnèrent lieu à la mise en scène du conflit des « Orientaux » et des « Occidentaux ». Ainsi les données concordent. Si l'on s'en tient aux textes étudiés jusqu'à présent, il semble que dans l'esprit d'Avicenne, la « philosophie orientale » ait été caractérisée au premier chef, quant au fond, par sa doctrine de la survie.

Une autre particularité de cette philosophie, ou, du moins, de l'exposé de celle-ci qui constituait l'ouvrage dont le *manṭiq al-mashriqiyyīn* faisait partie, apparaissait dans la classification des sciences.

En effet, le *mantiq* (p. 7) propose la classification suivante :

1° La science naturelle ;
2° La mathématique ;
3° La divine *(ilâhî)* ;
et 4° L'universelle *(kullî)*.

Or les deux dernières sciences posent un problème. En effet, la « science divine » porte le nom habituellement donné à la métaphysique, mais a un domaine plus restreint que celui de cette dernière science. Elle traite, en effet (*manṭiq*, p. 6), « des choses séparées de façon fondamentale de la matière et du mouvement, et qui ne peuvent se mêler à la matière, même dans une vraie imagination intellectuelle : ainsi le Premier Créateur très-Haut et les catégories des anges ». Sujet dont s'occupe également la métaphysique péripatéticienne, mais en comprenant aussi d'autres.

La « science universelle » traite « de choses et de notions qui quelquefois se mêlent à la matière et quelquefois pas; et qui font partie de la somme (des choses) qui s'y mêlent aussi bien que de la somme des choses qui ne s'y mêlent pas : ainsi l'unité et la multiplicité, l'universel et le particulier, la cause et le *causé* (*manṭiq*, p. 7). C'est encore l'élévation au rang d'une science indépendante d'une subdivision de la métaphysique. En effet, le *k. al-shifâ'* définit dans les termes suivants l'un des sujets de cette dernière science[1] : « certaines choses (qui) quelquefois sont dans la matière et quelquefois sont en dehors de celle-ci : ainsi la causalité et l'unité. Ce que (ces choses) ont essentiellement en commun, c'est que pour se réaliser elles n'ont pas besoin de l'existence de la matière. Et elles ont également en commun de ne pas être matérielles de par leur existence, c'est dire qu'elles ne puisent pas leur existence à la matière ».

Ainsi, il apparaît que le livre de la « philosophie orientale » a disloqué la métaphysique péripatéticienne pour créer deux sciences dont chacune n'a en propre qu'une partie du domaine de celle-ci[2].

(1) V. la lithographie de Téhéran, II, p. 282.

(2) Interprétation que, m'appuyant sur des textes autres que le *k. al. shifâ'*, j'ai proposée dans la *Revue des Études Islamiques*, 1938, *Abstracta Islamica* VI, p. 50 ss., dans un compte rendu de deux livres de Mlle GOICHON : *La distinction de l'essence d'après Ibn Sînâ* et *Lexique de la langue d'Ibn Sînâ*. Mlle GOICHON considérait à cette époque que la « science universelle » du *manṭiq al-mashriqiyyīn* est la logique. Dans l'In-

Considérons maintenant les deux passages de l'Introduction du *manṭiq al-mashriqiyyîn* traduits plus haut. Ceux-ci semblent vouloir rendre compte des particularités qui distinguent la philosophie orientale de la péripatéticienne, mais, sans parler des divergences doctrinales : en mettant en évidence — comme le second des passages en question — les différences des sources dont dérivent ces philosophies, ou bien celle de leur méthode de penser.

Il est clair, en effet, que la polémique du premier passage contre le manque d'esprit critique et l'adhésion servile à la tradition aristotélicienne dont font preuve les péripatéticiens doit mettre en valeur, par le contraste, un des traits distinctifs de la « philosophie orientale », dont Avicenne va parler incessamment.

Ce trait serait-il constitué par le fait que celle-ci a accueilli les rectifications de la tradition en cause requises par la réflexion personnelle ; qui, en l'occurrence, est celle d'Avicenne ?

Avicenne ne le dit pas en autant de mots. Il préfère — du moins, cela en a l'apparence — mêler au débat une autre tradition non-hellénique. Affirme-t-il l'avoir connue ? Le fait qu'il dit avoir confronté la logique

troduction à sa traduction du *k. al-ishârât wa'l-tanbîhât*, elle dit avoir changé d'opinion (v. p. 21 ss.). Pourtant certains arguments dont elle se sert dans la réponse qu'elle me fait ne sont compréhensibles que si l'on admet qu'elle part toujours de l'identification de la « science universelle » à la logique (v. *op. cit.*, p. 23, n. 1, le dernier paragraphe de cette page et qui continue p. 24). Variations qui ne facilitent pas la discussion. Il n'est pas clair, non plus, si Mlle Goichon considère actuellement que la « science universelle » traitait d'un sujet qui, d'après la tradition péripatéticienne, relève de la métaphysique : son texte semble le supposer, mais pas la note où elle me répond. Cependant, un point est précisé : au sens d'Avicenne, la « science universelle » ne serait pas déterminée par son objet ; elle serait une subjectivement (p. 23 ; v. aussi n. 1). Or, dans le passage du *manṭiq al-mashriqiyyîn* traduit ci-dessus, le seul conservé où Avicenne traite d'une science universelle différenciée de la « divine », il ne se trouve aucune allusion à cette unité déterminée par le sujet. Dans le compte rendu précité, j'ai fait une objection (p. 54) à l'interprétation que propose Mlle Goichon (dans *Distinction*, p. 217) d'un passage du *k. al-shifâ'* (II, p. 618 ss.). Sans doute, ai-je eu le tort d'être trop bref, car la réponse que me fait Mlle Goichon (dans *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944, p. 50, n. 1) ne semble pas porter sur la rectification que j'ai proposée. Puisque la question présente une certaine importance pour les études avicenniennes, je crois utile de mettre les choses au point : Mlle Goichon considère que la phrase en cause veut dire : « Le devenir du tout ne provient pas de lui par voie de nature, *ṭab'*, puisque l'existence du tout ne vient pas de lui par connaissance ni par son consentement » (*Distinction, loc. cit.*). Et elle estime (comme il est précisé dans *La philosophie, loc. cit.*) que c'est là l'opinion d'un adversaire qu'Avicenne réfute par la suite. Or, à mon sens, la phrase dont il s'agit traduit l'opinion d'Avicenne même. Elle signifie : « Le devenir du tout ne provient pas de Lui (par le jeu des aptitudes de Sa) nature *(ṭab'an)* (supposition qui signifierait) que l'existence du tout (provient) de lui sans (qu'interviennent) Sa connaissance et Son consentement ». Il s'agit pour Avicenne de parer à l'accusation des mutakallimûn, qui reprochaient aux philosophes de concevoir la création comme procédant *ṭab'an*, c'est-à-dire par le jeu automatique des aptitudes de la nature divine.

qui en fait partie avec celle des Grecs, choisissant ce qui est juste dans les deux doctrines — encore un arbitrage dans le genre de celui qui a donné son titre au *k. al-inṣâf* — le laisserait entendre. Cependant, il tient, semble-t-il, à laisser planer un doute. En effet, l'emploi, à deux reprises dans ce bref passage, de l'expression « il n'est pas invraisemblable[1] *(lâ yabʿudu)*, se rapportant, la première fois, à la circonstance que des sciences ne dérivant pas des Grecs soient parvenues à Avicenne et, la seconde, à la possibilité que la logique soit appelée par les « Orientaux » de quelque autre nom, s'expliquerait le mieux du monde si l'on supposait que, tout en faisant appel à une tradition imaginaire, l'auteur ne serait pas mécontent de ne pas être pris au pied de la lettre. Au cas où il s'agirait effectivement d'un roman philosophique, Avicenne aurait pu, grâce à la prudence des tournures employées dans le texte, avoir une riposte prête à toute accusation qui lui ferait faire figure de mystificateur.

En effet, si on lit avec attention le passage en question, il apparaît qu'il comporte deux interprétations. D'après l'une, la science non-hellénique d'Avicenne serait celle à laquelle il a atteint, lui l'Oriental[2], par l'exercice de sa réflexion personnelle ou — expression, sans doute, plus exacte — grâce à l'illumination dont son intellect a été l'objet. Ce qui légitimerait le reproche d'attachement aveugle à la tradition qu'il adresse aux péripatéticiens.

L'autre interprétation possible, celle qui croit à la réalité d'une tradition non-grecque, source de la philosophie orientale, se heurte à une grave objection. C'est que nulle part dans les écrits connus d'Avicenne qui sont, plus ou moins, d'inspiration orientale — et, si l'on tient compte des fragments du *k. al-inṣâf*, ces textes sont assez nombreux — on ne discerne de trace de l'influence d'une tradition de ce genre. Tout se passe comme si ces écrits n'avaient de distinctif[3] que la volonté d'Avicenne d'y exprimer sa pensée sans tenir compte du conformisme péripatéticien[4].

(1) V. *supra*.

(2) V. *supra*.

(3) Du moins relativement à ses écrits dits péripatéticiens, où l'expression de sa pensée personnelle ne va fréquemment pas sans quelque précaution.

(4) C'est ce qui semble ressortir notamment de l'*Introduction* au *k. al-shifâ'*. Avicenne s'y exprime de la façon suivante : « J'ai un livre en dehors des deux (dont il a été question et qui sont le *k. al-shifâ'* et le *k. al-lawâḥiq*, qui devait contenir des rajouts au *k. al-shifâ'*). Et j'ai consigné dans ce livre la philosophie comme elle est selon sa nature *(fî'l-ṭabʿ)* et conformément à ce qu'exige l'opinion lucide qui ne tient pas compte des collègues s'occupant de cet art (*ṣinâʿa* : il s'agit de la philosophie) et qui ne craint pas de se séparer d'eux. C'est mon livre sur la philosophie orientale (*fî'l-falsafa al-mashriqiyya*). Quant à ce livre-ci (le *k. al-shifâ*), il s'étend davantage (sur les différents sujets) et fait de plus grandes concessions à (mes) collègues péripatéticiens. Celui donc qui veut (atteindre à) une vérité (qui n'est pas assaisonnée de discours vide de sens (ou : une vérité sans réticence, *ḥaqq lâ jamjama fîhi*) doit rechercher ce livre-là (traitant de la « philosophie orientale »). Celui, par contre, qui désire (atteindre à) la vérité par une méthode qui veut donner quelque satisfaction aux collègues et qui (implique)

D'ailleurs quelle tradition serait en cause? Serait-ce la zoroastrienne, puisque, étant donné le milieu culturel où a vécu Avicenne, il paraît, à première vue, vraisemblable qu'il a pu chercher des répondants dans l'Iran ancien? Suhrawardî montrera, un siècle et demi plus tard, qu'une tentative visant à la fusion de certaines doctrines mazdéennes avec un islam d'inspiration philosophique et mystique était possible. Il n'y a qu'à le confronter avec Avicenne pour se rendre compte que ce dernier n'avait rien de tel en vue[1]. Et ce n'est point qu'il dissimule, par prudence, des sources et des intentions que des musulmans orthodoxes n'auraient pu que désapprouver. On ne réussit pas de façon aussi complète un escamotage de ce genre. Du reste, les doctrines de la « philosophie orientale », pour autant qu'elles sont connues, ne s'apparentent sur aucun point spécifique à celles de l'Iran ancien.

S'agirait-il, comme le veut une hypothèse récemment avancée[2], de la tradition scientifique de l'école sassanide de Gondêshâpûr? On ne sait pas grand'chose sur les études philosophiques et médicales qui se poursuivaient dans cette institution, lieu de rencontre des sciences grecque et indienne. Mais il semble probable que les écrits conservés qui reflétaient cet enseignement ont été agrégés dès les premiers siècles de l'Islam au patrimoine culturel commun au monde arabe. Aucun indice ne permet de supposer que cette tradition localisée dans l'extrême ouest de l'aire de la civilisation iranienne avait été ressuscitée après une éclipse de plusieurs siècles par Avicenne, originaire d'une région située à l'extrême est de cette aire et qui, tout en n'ayant aucune raison de cacher cette filiation hypothétique n'y fait aucune allusion — sauf, si l'on en croit l'hypothèse en question, par de nombreuses citations des « Orientaux », générique d'une extension si vaste qu'il ne permettrait certainement pas au contemporain du philosophe de reconnaître comme maîtres de la « philosophie orientale » les docteurs de l'école de Gondêshâpûr.

Enfin — et cet argument ne me paraît pas le moins probant — les doctrines qui avaient cours dans cette école et dont des textes conservés qui paraissent se rattacher à ce renseignement permettent, si indigents qu'ils soient, de jauger *grosso modo* les tendances et le degré d'élaboration, ne semblent pas présenter une affinité même lointaine avec les recherches

beaucoup de longueurs ainsi que des observations faisant la lumière et qui peuvent, si l'on y fait attention, dispenser de la lecture de l'autre livre (celui « traitant de la philosophie orientale ») doit (recourir) à ce livre-ci (le *k. al-shifâ'*) » (ms. Leyde ar. 1446, fol. 2 a). Il est possible que lorsqu'Avicenne dit que dans le « Livre de la philosophie orientale » la philosophie est consignée selon sa nature, il ait en vue entre autres la classification des sciences disloquant la métaphysique qu'il y propose.

(1) D'ailleurs Suhrawardî ne s'y est pas trompé : il a dénié à Avicenne le droit d'en appeler à la tradition orientale. V. H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, Téhéran, 1946, p. 21.

(2) Par Mlle A. M. Goichon, dans l'Introduction à sa traduction du *k. al-ishârât wa'l-tanbîhât*, p. 11 ss.

extrêmement subtiles par lesquelles Avicenne tentait d'insérer sa conception de la survie dans une psychologie et une noétique d'allure aristotélicienne. Or, ce sont au premier chef cette conception et ces recherches — avec, sans doute, la classification des sciences — qui semblent représenter ce que la « philosophie orientale » a, au gré d'Avicenne, de particulier et qui l'oppose au péripatétisme[1].

(1) M[lle] GOICHON part, bien entendu, d'une tout autre conception de la « philosophie orientale », conception qui semble se rattacher (v. *op. cit.*, p. 68) aux constatations intéressantes qu'elle a faites en ce qui concerne les différences de la logique d'Avicenne d'avec l'aristotélicienne (v. p. 46 ss.). Certaines de ces déviations sont particulières au *manṭiq al-mashriqiyyîn*. Cependant celle qui apparaît comme capitale se rencontre au premier chef dans le *k. al-ishârât wa'l-tanbîhât*. En effet, M[lle] GOICHON estime qu'Avicenne se rapproche de l'idée moderne de la loi considérée comme une relation constante (p. 62) et « accorde la plus grande attention à la quantité de la proposition » (p. 67).
Sur certains points elles discerne l'influence de la logique stoïcienne. Elle croit également, sans doute avec raison, que l'exercice de la médecine par Avicenne a pu suggérer certaines de ces conceptions en ce qui concerne la méthode du raisonnement. Il me semble qu'on peut se demander également si ces conceptions n'ont pas été influencées par les discussions des écoles médicales de l'antiquité, l'empirique, la méthodique, celle de Galien. Car, grâce aux écrits de ce dernier — citons à titre d'exemple le traité dont la traduction arabe a été éditée par R. WALZER sous le titre *Galen on medical experience* — Avicenne a pu avoir une connaissance approfondie des différents points de vue. Ceci étant dit — et si l'on fait abstraction des opinions médicales d'Avicenne qu'il faudrait étudier sous ce rapport et de celles qu'il proposait en ce qui concerne l'expérience psychologique et mystique qui n'est pas en cause — il ne semble pas qu'on puisse accepter l'affirmation de M[lle] GOICHON, selon laquelle Avicenne se serait distingué des philosophes de son temps par sa volonté de dominer grâce aux sciences les forces de la nature, d'étendre le domaine de la recherche expérimentale. Cette thèse considère qu'Avicenne jugeait que l'immense majorité des philosophes se désintéressait de ces préoccupations et que, pour cette raison, le livre de la « philosophie orientale », qui les reflétait fut écrit pour les amis et les disciples d'Avicenne ; celui-ci estimait qu'il serait inutile de troubler ses autres contemporains en discutant des problèmes qu'ils seraient incapables de comprendre (p. 18). Or, rappelons-nous que parmi ces contemporains figure al-Bîrûnî, qui paraît incarner, bien plus qu'Avicenne, certaines des tendances dont il a été question. De fait, c'est parce qu'elle illustre l'opposition de deux familles d'esprits, celui d'al-Bîrûnî étant dans le domaine des sciences naturelles beaucoup plus ouvert et moins tenu par le respect de la tradition philosophique que celui de son correspondant, que les Épîtres échangées par les deux savants musulmans présentent un intérêt considérable. Il me semble donc que M[lle] GOICHON a défini avec justesse un courant d'idées qui a exercé une influence certaine sur la civilisation musulmane, mais par lequel Avicenne a été assez peu touché, bien moins que d'autres. Sous ce rapport, l'attitude envers la magie constitue parfois une pierre de touche. M[lle] GOICHON le reconnaît et fait état (p. 17) de quatre écrits attribués à Avicenne, et qui paraissent traiter de magie (en ce qui concerne certains d'entre eux, il y a doute). Or, s'ils affirment effectivement la vérité de cette science, ces traités, dont trois ne sont pas cités par des auteurs arabes, d'après M[lle] GOICHON, (v. *ibidem*), sont en toute probabilité apocryphes. En effet, dans sa réfutation de l'astrologie : *r. fi'l-radd'ala'l-munajjimîn* (ou : *ibṭâl aḥkâm al-nujûm*, v. le P. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicennienne*, p. 123, n° 52) et où il s'en prend également aux alchimistes, Avicenne compte la magie (*'ilm al-nîranjât)* parmi les sciences qui ne méritent pas d'être réfutées parce qu'il n'y a pas de danger qu'un homme ayant un minimum de connaissances

Il semble ainsi, en définitive, comme nous l'avons laissé entendre, que la « philosophie orientale » servait surtout à Avicenne de prétexte lui permettant d'expliciter — sous couvert d'adhésion à une tradition ancienne — en toute liberté ses réflexions personnelles.

Pourquoi ce recours à une tradition inexistante? Il y entrait, sans doute, un élément de jeu assez dans la manière d'Avicenne. Mais il faut tenir compte également du désir de faire pièce aux aristotéliciens, de celui de se prévaloir de prétendus répondants dans le passé[1] pour soustraire ses idées au dédain qui accable les pensers neufs, et aussi, chez un provincial que dressait contre les philosophes de Bagdad un différend doctrinal et que pouvaient crisper les airs de supériorité qu'assumaient les docteurs de la vieille capitale du monde musulman[2], de son sens de sa propre valeur et, peut-être, d'un sentiment de patriotisme régional ou national. Il y avait enfin un fait capital : le nationalisme iranien à base culturelle était en plein essor dans tout l'Est du monde musulman. Rappelons-nous, en effet, que c'est l'époque — à quelques dizaines d'années près au maximum — où, dans l'empire des Ghaznewides, le persan remplace l'arabe comme langue d'administration, où le Khorasanien Firdousi chante l'histoire glorieuse de l'Iran, où les propagandistes ismaéliens[3], les mystiques, sans doute, Avicenne lui-même, d'autres encore, écrivent les premiers ouvrages de prose originaux[4], parmi ceux qui nous sont

scientifiques puisse avoir des doutes quant à leur inanité (Leyde ms. ar. 1464, fol. 91b). Il est vrai que, dans le *k. al-ishârât wa'l-tanbîhât*, Avicenne attribue à certaines personnes la faculté d'opérer des actions qui peuvent apparaître comme miraculeuses. Mais cette faculté ne relève en aucune manière des techniques et des recettes dont la somme peut faire passer la magie pour une science appliquée. En fait, comme j'essaierai de montrer dans une étude portant le titre : *Nature et Société, problèmes de la philosophie politique des Arabes*, la conception avicennienne en question ressortit à un courant d'idées hostile à la magie. Ce qui vient d'être dit concernait la personnalité scientifique d'Avicenne sans référence à la « philosophie orientale ». Mais c'est que Mlle Goichon ne cite aucun argument se rapportant spécifiquement à cette philosophie pour étayer l'interprétation qu'elle en propose.

(1) Il est vrai que l'Introduction au *manṭiq al-mashriqiyyîn* paraît dubitative quant à l'existence réelle de cette tradition. Mais un lecteur peu soupçonneux ne pouvait, comme Avicenne le savait, sans doute, que s'y laisser prendre.

(2) L'orgueil des habitants de Bagdad s'étale dans *al-maqâla al-miṣriyya*, pamphlet où Ibn Buṭlân attaque l'Égyptien Ibn Riḍwân (v. Schacht et Meyerhof, *The medico-philosophical controversy*, p. 56 du texte et p. 89 de la traduction).

(3) Nâṣir-i-Khosrow, par exemple, habitant de Balkh, ville dont cet autre ismaélien, le père d'Avicenne, était originaire.

(4) Il est vrai que cette originalité était souvent relative, les ouvrages en question étant calqués sur des écrits arabes. Littérature de langue persane qui prolonge l'activité des traducteurs khorasaniens du xe siècle, celle d'Abû Manṣûr Muwaffaq, par exemple, qui, à une date qui se situe entre les ans 356 et 365 de l'Hégire, fit une version persane d'une *materia medica*. V. la Notice d'E. G. Browne sur un ancien commentaire persan — sans doute traduit pour une grande partie de l'arabe — du Coran, in *A catalogue of Persian manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, no 13.

connus, qui soient rédigés en persan moderne. Dans ces conditions, c'était un beau rôle et avantageux que de passer pour le champion de la tradition des Orientaux, soit l'iranienne, contre les Occidentaux[1].

Il y a eu pourtant un inconvénient. La « philosophie orientale » d'Avicenne — par ailleurs consignée dans des écrits dont une partie fut perdue du vivant de celui-ci — ne réalisait d'aucune manière le programme que son appellation semblait évoquer : celui qui tendrait à faire revivre cette vieille tradition. Elle préparait ainsi des déceptions à ceux qui prendraient ce programme au sérieux. C'était le cas de Suhrawardî qui, revendiquant pour sa propre « philosophie illuminative » *(ḥikma ishrâqiyya)* une « source orientale » *(aṣl mashriqî)*, accusera Avicenne d'ignorer cette sagesse ancienne transmise par voie d'initiation[2]. C'est que ce philosophe mystique exécuté en l'an 1191, est, lui, véritablement engagé dans une tentative de résurrection de la tradition mazdéenne qu'il accorde à des conceptions grecques et islamiques[3]. Aussi la « philosophie illumina-

(1) En langage symbolique, l'Est, lieu d'illumination, est censé être supérieur à l'Ouest. En fait, comme le fait remarquer M. L. Gardet (*op. cit.*, p. 25 ss.) à propos de la « philosophie orientale », le premier figure dans cet écrit allégorique d'Avicenne qu'est la *r. Ḥayy ibn Yaqẓân* le domaine des formes des intelligibles, celui où est Dieu ; et le second, celui de la matière. Il est probable que ces connotations ont favorisé le dessein d'Avicenne se donnant pour l'héritier ou le maître d'une « philosophie orientale ». Comme l'a signalé M[lle] Goichon (dans l'Introduction à la traduction du *k. al-ishârât wa' l-tanbîhât*, p. 55), les « Occidentaux » sont cités à propos d'un problème logique dans le *manṭiq al-mashriqiyyîn*, p. 78 : « Les Occidentaux ont mal fait lorsqu'ils ont considéré... ».

(2) H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, p. 21.

(3) V. H. Corbin, *op. cit.*, et les *prolégomènes* au 1[er] volume de son édition du *corpus* de Suhrawardî. On trouve un reproche analogue dans le portrait peu indulgent d'Avicenne que le philosophe andalou Ibn Sab'în a crayonné dans le *budd al-'ârif :* « Il a cru avoir connaissance de la « philosophie orientale ». Si ç'avait été vraiment le cas, le parfum de celle-ci se serait répandu sur lui » (v. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, p. 129). Jugement où n'intervient évidemment pas le désir de ressusciter une tradition nationale qui était étrangère à Ibn Sab'în. Au reste, les traités où Avicenne avait consigné la « philosophie orientale » semblent avoir été inconnus en Espagne — ils l'étaient, à coup sûr, à l'époque d'Ibn Ṭufayl, comme il ressort de l'Introduction au *Ḥayy Ibn Yaqẓân*, roman philosophique composé par ce dernier philosophe. L'appellation de « philosophie orientale » et, peut-être (ainsi que je l'ai suggéré dans *Revue des Études Islamiques*, 1938, *Abstracta islamica* VI, p. 53, n. 2), le plan du *k. al-ḥikma al-mashriqiyya* avicennien et la classification des sciences proposée dans ce traité ont pu influer sur le choix du titre et sur la composition d'*al-mabâḥith al-mashriqiyya*, « Les recherches orientales », œuvre de cet iranien de l'Est que fut Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. en 1209). Celui-ci y combat des doctrines capitales du péripatétisme. Il est vrai que sa philosophie ne procède pas d'Avicenne, mais, pour une grande partie, d'un critique de celui-ci, Abu'l-Barakât al-Baghdâdî.

tive » confèrera-t-elle au nom de Zoroastre un éclat[1] dont un reflet se retrouve, peut-être, jusque dans l'enseignement de Gémiste Pléthon[2].

(1) Ainsi que le constate M. Corbin dans *Les motifs zoroastriens*, p. 40. La notice consacrée à Zoroastre dans *k. rawḍat al-afrâḥ wa-nuzhat al-arwâḥ*, recueil de biographies de savants composé par le philosophe *ishrâqî* Shams al-Dîn al-Shahrazûrî montre l'influence qu'a exercée le courant d'idée procédant de Suhrawardî sur le jugement porté sur Zoroastre même sur un plan exotérique. En effet, d'après Shahrazûrî, la religion de Zoroastre consiste à croire en Dieu et ne pas croire *(kufr)* en Satan, à ordonner le bien *(al-amr bi'l-ma'rûf)* et à interdire le mal *(nahy al-munkar)*, à éviter les actions répréhensibles (ms. Leyde ar. 1448, fol. 40 a). Ce qui pourrait être une définition de l'Islam. Notons, par ailleurs, que, d'après Shahrazûrî, c'est vers l'Est *(al-mashriq)*, pays de Rustam, que l'Azerbeidjanien Zoroastre s'est dirigé pour y faire œuvre de prédicateur (fol. 39 b). Il est de fait qu'à une certaine époque les sectateurs de la religion de Zoroastre se sont vivement intéressés à l'œuvre de Suhrawardî où ils pouvaient retrouver leur propre tradition (v. Corbin, *Les motifs zoroastriens*, p. 53 ss.).

(2) On sait que ce platonicien se réclamait également de Zoroastre, que, au témoignage de son adversaire Gennade Scholarios (v. la lettre de celui-ci à l'exarque Joseph, Migne, *P. G.* 160, p. 639, citée *in* Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*, II, fr. 0116, p. 261 ss., et la lettre à la princesse du Péloponnèse, *Œuvres complètes* de Gennade Scholarios, éd. L. Petit, Sideritès et M. Jugie, IV, Paris, 1935, p. 152, citée *in* Bidez et Cumont, II, fr. 0115, p. 260) il a appris à connaître et à vénérer lors de son séjour à la cour du sultan turc, par l'entremise du Juif Elisée (Ἐλισσαῖος), personnage influent, grand connaisseur d'Averroès et d'autres commentateurs arabes et persans d'Aristote. A vrai dire, toujours selon Gennade, ce n'était un Juif qu'en apparence, en réalité, un polythéiste et un païen. Est-ce une histoire controuvée tendant à discréditer Pléthon? Rien ne permet de l'affirmer. Car elle ne paraît pas invraisemblable, il s'agit de l'interpréter en essayant de situer Élisée au point de vue doctrinal. Un disciple d'Averroès ? Celui-ci est sans doute mentionné par Gennade parce que c'était le philosophe arabe le plus célèbre parmi les Latins et connu à ce titre par les Byzantins. Il a pu l'être également par Élisée, puisqu'il était fort pratiqué par les Juifs d'Espagne qui ont traduit beaucoup de ses écrits en hébreu (or Gennade parle, à propos d'Élisée, des versions hébraïques des œuvres d'Aristote) et que, d'autre part, il est cité par des auteurs arabes de l'Orient, ainsi par Ibn Ṭaymiyya. Mais dans ces contrées il comptait peu de disciples, ou pas du tout. Par ailleurs, la connaissance qu'en avait, selon Gennade, Élisée n'aurait rien à voir ni avec l'intérêt porté par celui-ci à Zoroastre ni avec son prétendu polythéisme. Or les allégations de Gennade relatives à ces deux points s'expliquent parfaitement si l'on suppose qu'Élisée avait adopté la doctrine de Suhrawardî comme l'avait sans doute fait au XIIIe siècle un autre Juif, Sa'd Ibn Manṣûr Ibn Kammûna, commentateur d'un écrit de ce philosophe musulman, et qui, par ailleurs, échappa de justesse à la peine que, d'après Gennade, subit Élisée : brûlé vif.

En effet, si celui-ci était un philosophe *ishrâqî*, il ne pouvait que tenir Zoroastre en grande estime, et, d'autre part, l'accusation de polythéisme peut avoir trait à l'essai, fait par Suhrawardî et ses sectateurs, de ressusciter l'angélologie mazdéenne. A cette époque et dans l'Orient musulman, la doctrine ishrâqiyya fut, à ce qu'il semble, la seule philosophie vivante, et elle passait (comme l'indique la définition de Jurjânî citée par M. Corbin dans *Les motifs zoroastriens*, p. 12 et légitimée par les dires de Suhrawardî) pour être platonicienne, ce qui n'était pas pour déplaire à Pléthon. On peut se demander si ce n'est pas le contact avec ce puissant courant d'idées qui donna à Pléthon (ainsi que le rapporte George de Trébizonde, v. L. Alexander, édition du *Traité des Lois* de Pléthon, Paris, 1858, *Notice préliminaire*, p. XVI, et Bidez et Cumont, *op. cit.*, I, p. 162) la conviction que, peu d'années après sa mort, la foi de Mahomet sera remplacée — comme, par ailleurs celle du Christ — par une religion universelle, la païenne. Comme

APPENDICE

L'étude présente était rédigée lorsque M. S. M. Stern attira mon attention sur un texte figurant dans au moins deux mss : Oxford, Bodl. Hunt. 534[1] (foll. 13b-15b), cité ci-dessous, et Leyde, Warn. Or. 864, et qu'il va éditer. C'est une lettre qui apparaît comme écrite — car nous ignorons le nom de son auteur et, de même, celui du destinataire — par un disciple d'Avicenne qui vivait dans l'intimité du maître[2] à l'époque où il s'agissait d'amener celui-ci à refaire le *k. al-inṣâf* disparu. Tâche pénible. Avicenne ne manifestant aucune envie de s'y atteler, des gens de son entourage prennent le parti d'essayer de faire venir[3] les écrits récents des novateurs *(muḥdithûn)* bagdadiens. Ils croient, en effet, et ils s'en expliquent à Avicenne, qu'un jaillissement d'idées nouvelles se produira en lui lorsqu'il aura pris connaissance de ces écrits, sur lesquels il portera jugement, approuvant ce qui, à son gré, est juste et rejetant ce qu'il considérera comme faux.

Les « novateurs » en question étaient deux cheiks, dont l'un — la lettre ne mentionne pas son nom — était déjà mort à cette époque. On ne put mettre la main sur ses écrits. L'autre cheik qui, lui, était en vie, c'était Abu'l-Faraj Ibn al-Ṭayyib[4].

On parvint à se procurer nombre de ses ouvrages, ainsi des commentaires ou des gloses[5] sur l'*Isagoge*, les *Catégories*, le *De interpretatione*, le *De*

on sait, il en a élaboré la théologie en puisant aux sources grecques et sans recourir aux philosophes *ishrâqîs*. Mais, s'il les a connus, il était fondé de croire que lui et eux essayaient de faire revivre, sous des formes différentes, la même tradition.

F. Taeschner a traité (in *Islam*, 1929, p. 236 ss.) de l'influence qu'a pu exercer sur Pléthon son séjour en pays d'Islam. Il croit que le philosophe byzantin en a pu rapporter le goût des confréries secrètes, et que, d'autre part, il a pu être gagné par l'indifférence et la tiédeur à l'égard des « religions positives » qui auraient caractérisés les Bektâshîs et les associations de *futuwwa*. Or ce qui distingue Pléthon ce n'est pas la tiédeur, mais une ferveur tendant à ressusciter une religion antique. Il semble que, dans le monde musulman de l'époque, seuls les *ishrâqiyyûn* que Taeschner ne mentionne pas dans l'étude précitée, avaient des aspirations analogues. Leur enseignement était-il connu des diverses confréries qui pullulaient dans l'État ottoman et dans quel mesure ? Question à étudier.

(1) Où il fait bloc avec les *mubâḥathât*.

(2) Dont, à ce qu'il laisse entendre, il rapporte parfois les paroles mêmes.

(3) A Rayy, sans doute, où, d'après la lettre (fol. 14 a), Avicenne demeurait à cette époque.

(4) Fol. 14 b.

(5) C'est ainsi qu'il faut, probablement, entendre l'expression figurant dans la lettre : « les livres qu'il a faits traitant » *(al-kutub mimmâ 'amalahu fî)* de l'écrit de Porphyre et de ceux d'Aristote cités dans le texte (v. fol. 15 a). Interprétation que confirme la mention figurant dans la suite de la lettre (fol. 15 b) d'un « commentaire » de la *Méta-*

sophisticis elenchis, le *De caelo*, le *De sensu*, la *Métaphysique*. Avicenne en fit la lecture et ne ménagea pas ses critiques[1]. C'étaient, d'après lui, des traités sans valeur aucune et qu'il y aurait, peut-être, lieu de croire écrits dans un état de confusion mentale, car, selon certains rapports, les maladies d'Ibn al-Ṭayyib avaient affecté sa raison. Ce qui caractériserait ces ouvrages, et Avicenne le leur reproche longuement, c'est de négliger totalement l'art de la démonstration logique ; ne sachant pas appliquer la méthode analytique, ils s'en tiendraient à des vues de l'esprit. Les écrits relatifs à la physique et à la métaphysique seraient les plus faibles.

C'est du reste contre le Commentaire de la *Métaphysique* apporté de Bagdad[2] qu'est dirigée la seule objection figurant dans la lettre qui, sortant de généralités désobligeantes pour Ibn al-Ṭayyib, permette de définir de façon précise l'un des points sur lesquels les opinions des parties en présence s'affrontaient.

En effet, d'après notre épistolier, Avicenne s'étonnait de voir les « novateurs » bagdadiens et d'autres docteurs s'acheminer vers l'affirmation du Premier Principe en partant du fait du mouvement et de l'unité du cosmos mû. « S'ils avaient compris les secrets du livre de la *Métaphysique*, ils auraient eu honte de cette façon (de raisonner) et n'auraient pas été dans l'obligation de prendre sur eux-mêmes (de proposer une thèse) que rien (n'étaie), savoir que, en cette matière, il existe (deux voies) : (celle qui relève de la) physique et celle (qui relève de la science) divine (c'est-à-dire de la métaphysique : *ilâhî*) ; et que ce livre (la Métaphysique) a en propre la seconde voie »[3].

Faisons le point :

La lettre corrobore l'hypothèse que nous avons émise, et selon laquelle Ibn al-Ṭayyib était un des docteurs qu'Avicenne visait au premier chef dans le *k. al-inṣâf*. En effet, il ne semble pas qu'il y ait une autre explication qui rende compte du fait que, pour inciter Avicenne à refaire cet ouvrage perdu, on ait pensé à procurer les nouveaux écrits du philosophe bagdadien. C'était, sans aucun doute, censé être un moyen de ranimer le goût de la polémique qui s'était naguère, dans le *k. al-inṣâf* précisément, donné

physique apporté de Bagdad. C'est un des ouvrages d'Ibn al-Ṭayyib auxquels s'en prend Avicenne.

(1) Il dit, entre autres, préférer à Ibn al-Ṭayyib ces savants sans envergure que sont Ibn al-Khammâr et Ibn al-Samḥ — c'étaient également des docteurs chrétiens. Une phrase injurieuse pour Ibn al-Ṭayyib qui figure dans la lettre est citée par al-Bayhaqî (v. *supra*).

(2) L'auteur de la lettre tient à mentionner (fol. 15 b) qu'Avicenne a fait, lui aussi, un commentaire sur la *Métaphysique* et dont la partie traitant du livre petit *alpha* égalerait presque à elle seule en longueur les textes consacrés par le philosophe chrétien de Bagdad à l'interprétation de cette œuvre d'Aristote dans son intégralité. Dans ce commentaire, Avicenne se serait abstenu d'aborder les problèmes sur lesquels il s'était arrêté en étudiant la logique, la physique ou les mathématiques.

(3) Fol. 15 b.

libre carrière au dépens d'Ibn al-Ṭayyib et d'autres docteurs « occidentaux ». Moyen qui, dans une certaine mesure, s'avéra efficace, puisque, comme il ressort de la lettre, la lecture des écrits en question mit Avicenne dans une humeur agressive, le disposa aux luttes d'idées. En vint-il à récrire le *k. al-inṣâf*? Nous ne le savons[1].

La lettre ajoute, en outre, à notre connaissance des divergences doctrinales opposant Avicenne à Abu'l-Faraj.

En effet, celui-ci considérait qu'il était possible d'arriver aussi bien par la physique que par la métaphysique à la preuve de l'existence de Dieu, tandis qu'Avicenne était d'avis qu'on ne pouvait y accéder que par la voie métaphysique[2].

Cette dernière thèse faisait-elle partie des doctrines qui, d'après le *k. al-inṣâf*[3], appartenaient en propre aux « Orientaux »? C'est possible, mais ce n'est pas certain. A strictement parler, nous ignorons même si, à l'époque où il rédigeait cet ouvrage (dont — nous venons de le dire — il n'est pas sûr qu'il l'ait refait), Avicenne était au fait de la position de ses adversaires « occidentaux » en ce qui concerne cette question. C'est probable. Mais on ne saurait tirer aucune preuve à ce sujet de la lettre, datant d'une période postérieure, et qui fait part des critiques dirigées par Avicenne contre des ouvrages d'Abu'l-Faraj qu'il n'avait pas connus auparavant.

S. Pines.

(1) Si cet effet s'était produit avant que la lettre eût été écrite, l'auteur de celle-ci, en aurait, sans doute, fait mention, ce qui n'est pas le cas.

(2) Averroès croira que c'est en physique que se prouve l'existence de Dieu. V. sur cette question É. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, *Archives d'histoire dostrinale et littéraire du moyen âge*, 1927, p. 94 ss.

(3) Ou d'après le *k. al-ḥikma al-mashriqiyya*. Mais il se peut que les mss. conservés où ce traité ou du moins certaines parties de celui-ci semblent figurer nous renseignent sur cette question.

L'HOMME ET LA NATURE
PERSPECTIVES SUR LA RENAISSANCE DU XIIe SIÈCLE

> Il est une vérité au fond de nous obscurément prenante..., c'est que l'homme porte en lui des racines de toutes les forces qui mettent le monde en œuvre, qu'il en constitue l'univers abrégé et le document didactique. Comprendre, c'est communier, c'est joindre au fait ses clefs que nous avons en nous.
>
> CLAUDEL, *Art poétique.*

Depuis longtemps les historiens de la philosophie médiévale ont noté, parmi les éléments les plus significatifs de la renaissance des lettres antiques au XIIe siècle, le thème classique de l'homme *microcosme :* petit univers dans le grand univers, l'homme ne peut-être connu qu'à l'intérieur de ce parallélisme, comme il ne vit que par là. La lecture renouvelée de plusieurs ouvrages de la pensée ancienne remet alors en circulation et en crédit ce cliché célèbre, où se reconnaissent, le plus souvent dans un concordisme sommaire, inspiration platonicienne, thèses de physiciens, schéma stoïcien.

Nous ne reviendrons pas sur ce point acquis, et nous n'en citerons les témoins que dans un rappel sommaire ; mais nous voudrions en déceler les contextes culturels, estimant que ce grand thème littéraire de l'Antiquité n'a trouvé son implantation, sa diffusion, son efficacité que grâce à un développement autonome des aspirations et des comportements humains préalablement en éveil, au cours et par l'effet d'une transformation profonde des structures nouvelles, voire des techniques de la société du XIIe siècle. Tout comme l'amour courtois de Guillaume d'Aquitaine († 1127) ne s'est pas développé par une lecture archéologique de l'*Ars amandi* d'Ovide ; c'est bien l'éveil d'une conscience renouvelée des puissances de l'amour qui a remis en lecture le bréviaire des Latins. La découverte effective et concrète de la nature a conditionné, puis nourri

l'efflorescence littéraire et philosophique de l'antique thème anthropologique, et non pas le contraire ; ou mieux le conditionnement réciproque de ces deux coordonnées rend raison d'une revigoration que la seule lecture des livres, depuis longtemps endormis dans les bibliothèques, n'auraient pu provoquer.

Le thème littéraire du microcosme

Ce qui frappe tout d'abord c'est la presque soudaine, et en tout cas générale diffusion de ce thème dès les premières décades du XIIe siècle[1]. Il est vrai que, au cours du IXe siècle, Scot Érigène en avait proposé à l'Occident des expressions vigoureuses, dont nous aurons à faire état. Mais, sur ce point comme sur plusieurs autres, l'Érigène était resté comme un monolithe à l'entrée du moyen âge, dans cette première renaissance dite carolingienne, comme si sa grandeur avait été prématurée dans une humanité encore inapte à assimiler sa métaphysique sacrée. Il vécut plus, dans les générations suivantes[2], par les traces de ses polémiques sur la prédestination ou l'eucharistie, que par le sous-sol de sa haute philosophie.

C'est précisément par celui qu'a remis en circulation active, au début du XIIe siècle, quelques-uns des éléments de la philosophie érigénienne que nous voyons apparaître efficacement le thème de l'homme-microcosme : le mystérieux Honorius d'Autun, dès son *Elucidarium*, œuvre de jeunesse, qui sera traduite en huit ou dix langues, et en vieil anglais dès 1125, sans parler de ses répercussions dans la prédication, l'art sacré, la poésie, est le premier témoin notable de cette diffusion[3]. On en sentira l'originalité si l'on observe que, ni chez saint Anselme, le maître vénérable de ces générations, ni à l'école de Laon, où avait résidé jadis Érigène, et qui était alors l'un des grands centres scolaires, ne tient place la physique de l'homme-microcosme.

(1) On pourrait sans doute recueillir une liste de textes sur le microcosme, du Xe au XIIe siècle ; mais ce sont là des infiltrations sommaires et passives, qui n'accrochent pas la réflexion philosophique ou religieuse, ni n'alimentent consciemment la contemplation spontanée de la nature ; simples traces de lieux communs relayés le plus souvent par les écrivains chrétiens, tels S. Grégoire (*Hom. 29 in Evang.*, P. L., 76, 1214).

(2) Dans la génération immédiate, fut sensible l'emprise des thèmes érigénistes. Pour le thème du microcosme, voir : Almanne († 889 environ), disciple et peut-être élève de Scot (cf. A. Wilmart, *La lettre philosophique d'Almanne*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, III, 1928, p. 285-319 ; voir p. 300, 314) ;

Rémy d'Auxerre († 908), qui observe la concordance entre microcosme et macrocrosme tout au long de son œuvre : commentaire sur Prudence, comm. sur la Genèse, comm. sur le *De consol.* de Boèce (cf. P. Courcelle, *Étude critique sur les Commentaires de Boèce*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du. m. â.*, XII, 1939, p. 15, 42, 60).

(3) La *Clavis physicae* (inédite) d'Honorius démarque le *De divisione naturae* de Jean Scot.

Sur l'homme microcrosme, cf. *Elucidarium* I, 11, (P. L., 172, 116) ; *Liber VIII quaest.* (*ibid.* 1185 c, 1186 BD, 1189 CD, 1190 B) ; etc.

C'est un autre centre scolaire, Chartres, qui va être la terre longuement féconde de cette doctrine, dans la mesure même où est devenu matière capitale de son enseignement le *Timée*, bâti, on le sait, sur le parallélisme entre microcosme et macrocosme. C'est le premier âge d'or du platonisme de Platon, dans l'Occident, qui trouve là une physique, une anthropologie, une métaphysique, et déjà une haute doctrine spirituelle. L'inventaire est en cours des nombreux commentaires du *Timée*, alimentés sur ce point comme ailleurs par le commentaire de Chalcidius[1] ; le plus connu est celui de Guillaume de Conches († v. 1154), témoin explicite, déjà personnel, et longtemps accrédité, de cette tradition[2]. Gilbert de la Porrée (enseigne à Chartres de 1124 à 1137) enregistre le thème dans son *Liber de sex principiis*, destiné à si grande fortune, et livre de texte à la faculté des arts de Paris pendant tout le XIII[e] siècle[3]. Bernard Silvestre, entre 1145 et 1153, compose son *De mundi universitate*, hommage à la nature, en deux parties contenant respectivement la description de l'univers-macrocosme et de l'homme-microcosme[4].

On serait surpris de retrouver la physique du microcosme, bien loin de Chartres, dans les milieux cisterciens, si l'on ne savait que Guillaume de Saint-Thierry (cistercien en 1135, † 1148), l'adversaire de Guillaume de Conches et de Gilbert de la Porrée, avait fréquenté fructueusement Origène et Grégoire de Nysse, et s'en était là même inspiré dans son *De natura corporis et animae*[5].

Les nouvelles générations, autour de 1150, ont décidément assimilé et vitalisé cette doctrine. Dans sa théologie augustinienne, peu sensible aux valeurs du cosmos, Pierre Lombard ne lui fait pas place dans ses *Sententiae*[6], et, par là, ne lui donne pas occasion d'être, au cours des

(1) Chalcidius, *Comm. in Timaeum Platonis*, c. 200 ; cf. Mullach, 1867, p. 224.

(2) Cf. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938 ; p. 137-177 : *Les gloses de Guillaume de Conches sur le Timée*, notice et extraits.

(3) De là le thème passera dans la littérature en langue vulgaire : *Le Roman de Fauvel*, éd. Langfors, Paris, 1914-19, vers 1837 ss., 2993 ss. ; éd. Langfors, Paris, 1914-19, p. 69, 107 :

L'auctour de Sex Principes dit
Et Raison pas ne le desdit
Que le monde a nom Macrocosme
Et homme si est Microcosme...

(4) Bernard Silvestre, *De mundi universitate*, éd. Barach, Innsbruck, 1876, « In hujus operis primo libro qui Megacosmus dicitur, id est major mundus... In minori mundo, homine Physis intelligit non errandum, si majoris mundi similitudinem sibi sumpserit exemplum », *loc. cit.*, p. 5 et 64. Cf. É. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, III, 1928, p. 5-24.

(5) P. L., 180, 695-726. Cf. J. M. Déchanet, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1944, p. 60.

Hugues de Fouilloy (prieur d'une abbaye près Corbie en 1153) est tout proche de G. par ses sources, et peut-être sa rédaction : *De medicina animae*, P. L., 176, 1183-1202 ; microcosme, col. 1183.

(6) Non plus d'ailleurs que la Glose, ni Gratien. L'occidentalisme de ces trois textes de base, dans les écoles, fait face aux importations de la théologie grecque.

siècles suivants, scolairement et officiellement commentée, avec ses Sentences. Mais la géographie spirituelle de sa diffusion s'étend bientôt à tous les centres de culture et à toutes les mentalités.

A Saint-Victor, où maître Hugues († 1141) ne lui avait pas fait grand sort, c'est Godefroy (entré à S. V. vers 1155-60, † 1195) qui illustre le thème, traité amplement et originalement dans son *Microcosmos*, écrit peut-être hors son abbaye alors dominée par l'anti-intellectualisme du prieur Gautier[1] (cf. *infra*).

L'extraordinaire moniale Hildegarde de Bingen († 1179) utilise tant dans la construction de ses images que dans l'explication théologique de ses visions, la physique du macrocosme et du microcosme, propice à tous les symbolismes[2].

Que les *Porretani* aient adopté et exploité le thème, on n'en sera pas surpris après avoir constaté sa principale diffusion à Chartres ; et leur « naturalisme » y trouvait riche inspiration. Alain de Lille († 1203) est bon disciple de Guillaume de Conches, de Bernard Silvestre, de Gilbert, et sa lecture de l'*Asclepius* ne pouvait que renforcer de tradition hermétique les éléments venus du *Timée* ou du *De divisione naturae*[3].

Nous voici au XIIIe siècle. La crue aristotélicienne va submerger et le platonisme du *Timée*, et la métaphysique d'Érigène, et le symbolisme de Saint-Victor, et les révélations du Trismegiste. Le thème du microcosme survivra, non sans appui explicite chez Aristote d'ailleurs[4], mais engagé alors dans une physique et dans une anthropologie naturaliste d'une toute autre densité. On le trouvera chez les théologiens, Albert, Bonaventure, Thomas d'Aquin, comme dans la littérature profane de langue française, où Jean de Meung en est un bon témoin[5].

Il n'y a pas lieu d'analyser ici les sources de nos auteurs ; les ayant relevées au passage, observons seulement que, au capital philosophique ancien, sont venus se superposer, tout au cours du XIIe siècle, le regain des œuvres d'Érigène, puis la lecture des Pères Grecs, entre autres Grégoire de Nysse, déjà présent en Érigène, enfin les écrits hermétiques, — superposition qui aboutit à un syncrétisme indéchiffrable à l'historien, mais très significatif. L'antique capital, de contenu philosophique, s'imprégnait à chaque fois de valeurs religieuses, qui, déjà dans le monde

(1) Cf. Ph. Delhaye, *Godefroy de Saint Victor. Microcosmos. I. Texte. II. Étude théologique*, Lille, 1951.

(2) Cf. H. Liebschütz, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*. Leipzig, 1930 ; chap. 2 : *Macrocosme et microcosme*.

(3) Voir, entre autres, dans son dictionnaire philosophique, la somme *Quot modis*, l'article *Mundus* (P. L., 210, 866). Cf. G. Raynaud de Lage, *Alain de Lille poète du XIIe siècle*, Montréal-Paris, 1951.

(4) Aristote, *Phys.*, VIII, 2, 252 b 26.

(5) Jean de Meung, *Roman de la rose*, v. 19041-19043. Cf. G. Paré, *Les idées et les lettres au XIIe siècle*, Montréal, 1947, p. 75.

pré-chrétien, l'avaient fait mûrir en spiritualité cosmique[1], et, dans l'Occident chrétien, allaient se développer dans un humanisme qui, comme tout humanisme, était ambivalent, entre la Nature et Dieu. Précisément, c'est la conjoncture du XIIe siècle qui décidera de sa consistance et de son orientation, selon les milieux, hors mis évidemment le milieu augustinien résistant (cf. Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard). Avant d'analyser les éléments de cette conjoncture, où sera ainsi fécondé l'antique thème du microcosme, résumons-en brièvement non pas tant l'enseignement conceptuel ou systématique que les valeurs humaines et religieuses.

Les premières ressources du parallélisme microcosme-macrocosme sont de type rationnel, disons même d'abord scientifique. Comme le cosmos, l'homme est fait des quatre éléments, et leur distribution originale dans la structure supérieure du corps humain ne dénature pas leur réalité physique et physiologique[2]. Bagage scolaire de médiocre qualité que cette science, malgré sa densité primitive platonicienne[3] ; mais il avait de quoi surexciter l'attention de Guillaume de Saint-Thierry comme celle des Chartrains, et, même sous l'allégorisation menaçante (Bernard Silvestre, Alain de Lille), il comporte une vision organique de l'homme et du monde prégnante de science et de contemplation. Les chrétiens désormais porteront intérêt au monde, et estimeront, dans cet intérêt au monde, connaître, en partie du moins, leur propre destin, s'il est vrai que l'homme est un sujet voué au monde, et qu'en connaissant le monde, c'est lui-même que l'homme connaît[4].

En tout cas, c'est toute une psychologie, enracinée dans la contexture même des éléments du monde, qui est mise en éveil. Les nombreux traités *De anima* qui honorent le XIIe siècle, même saturés d'intériorité augustinienne, amalgament ces données physiques et ces perspectives « matérialistes ». Là-dessus, Jean de Salisbury, le plus fin des Chartrains, bloque expressément la tradition philosophique des Anciens et la doctrine

(1) Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismegiste*. II. *Le Dieu cosmique*. Paris, 1949.

(2) « Unde corporalis [substantia, in hominis creatione] ? De quatuor elementis, unde et microcosmus, idest minor mundus dicitur ; habet namque ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem ». HONORIUS d'AUTUN, *Elucidarium*, I, 11 (P. L., 172, 1116).

(3) Cf. A. RIVAUD, Introduction à la traduction du *Timée*, dans la collection Budé, *Platon*, t. X, Paris, 1925.

(4) « In homine quodammodo sunt omnia [= microcosmus] ; et ideo secundum modum quo dominatur in his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis ». S. THOMAS, *Ia Pars*, q. 96, n. 2. Et, en tête d'un traité de politique: « In homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis... » *De reg. principum*, I, 12.

des Pères, éminemment représentés par le *De natura hominis* de Némésius (récemment traduit par Alfano, † 1085)[1].

L'intelligence que nous avons de l'univers bénéficie d'ailleurs de cette cohérence. Lui aussi, l'univers, a son principe animateur, son âme, son « entéléchie ». Saint-Victor se méfie, et Cîteaux dénonce cette *anima mundi*: mais Chartres trouve là grande inspiration, et renouvelle, à travers d'incertaines explications, la vision cosmique et religieuse du *Timée*. « Il n'y a plus une opposition radicale du sensible à l'intelligible. Le monde concret est relié aux Idées par l'intermédiaire de l'Ame. En effet, ce monde, tel un grand être vivant, est doué de mouvement autonome : ce qui suppose une Ame. Et le mouvement du monde, du moins dans la région céleste, est un mouvement régulier, qui manifeste un plan, une raison : ce qui suppose que l'Ame motrice de l'univers est une Ame intelligente. De fait, l'Intellect du monde contemple le bel ordre idéal, et c'est en vertu de cette contemplation qu'il imprime à l'univers un mouvement ordonné. Dès lors le monde est vraiment un ordre, un *Kosmos*. Certes, le désordre y trouve place : non plus cependant comme un mal essentiel, mais seulement comme un moindre bien. Dès là qu'il n'y a point d'ordre sans êtres multiples, donc limités, ni sans êtres divers, donc plus ou moins riches de bien, il s'ensuit nécessairement qu'à ne considérer qu'une partie de l'ensemble on y découvre des défauts de bien, des désordres : mais c'est qu'on ne considère qu'une partie ; on n'a pas regard au Tout. Si l'on s'efforce d'embrasser d'une seule vue tout l'ensemble, le désordre désormais s'efface, il trouve son explication dans l'ensemble, il se résorbe dans l'ordre. Avoir toujours regard au Tout : telle sera donc la maxime de cette sagesse volontairement optimiste »[2]. Si le P. Festugière trouve l'intelligence et la grandeur des médiocres sectes hermétiques de la période hellénistique dans cette vision platonicienne, nous pouvons consentir à y reconnaître à notre tour le sol toujours fécond où, dans les cloîtres des cathédrales et pour le peuple turbulent des écoles des Communes du XII[e] siècle, les maîtres de Chartres et de Paris purent conduire à maturité leur propre découverte de la nature et de l'homme.

Les formes littéraires qu'emprunte cette vision chez nos chrétiens médiévaux, la faiblesse de leur armature philosophique, ne doivent pas nous dissimuler l'ivresse qui les saisit, tels les sculpteurs des cathédrales

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, IV, 20, ed. Webb, p. 187 : « Qui vero naturam animе diligentius investigare voluerint, non modo Platonis, Aristotilis, Ciceronis, et veterum philosophorum scripta revolvant, sed Patrum qui veritatum fidelius expresserunt..... Quod si quis non potest evolvere, vel *Prenonphisicon* legat, librum de anima copiosissime disputantem ». Il s'agit du *De natura hominis* de Némésius, qu'Alfano avait, dans sa traduction, ainsi intitulé (Premnon physicon), parce que, dit-il, la doctrine de la nature de l'homme est la branche, « stipes naturalium », d'où sont sorties toutes les sciences de la nature.

(1) A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II. *Le Dieu cosmique*. Paris, 1949, p. XII-XIII.

(songez au Christ sauveur du monde, au portail de Chartres), et qui, ici et là, leur procura des perceptions profondes des rapports de Dieu et du monde, et du plan de Dieu sur le monde, y compris dans son désordre. Tel Alain de Lille, tel même, au XIIIe siècle, ce Jean de Meung, pourtant assez vilement embourgeoisé, et écarté par son naturalisme aristotélicien de la haute spéculation platonicienne.

Ces ressources physiques et métaphysiques de type rationnel furent curieusement exploitées et tournées en expressions symboliques. Avec une grande perspicacité, M. Ph. Delhaye, nous restituant récemment la personnalité de Godefroy de Saint-Victor[1], a justement réagi contre le concordisme dans lequel on rapprochait le microcosme du Victorin de la cosmogonie des Chartrains. « Bernard Silvestre, dans son *De mundi universitate*, part d'une cosmologie pour aboutir à une anthropologie ; Godefroy commence par une psychologie et termine par une théologie ». Il n'élimine pas la considération du corps en relation avec l'univers ; mais sa perspective n'est plus celle du physicien ou du naturaliste, c'est celle des Pères, pour qui, par la solidarité même entre le sort de l'univers et le destin de l'homme — thème familier aux Pères grecs —, le monde est le symbole des réalités spirituelles. Bernard Silvestre avait utilisé, il est vrai, et au-delà de toute mesure, l'allégorie ; mais le symbolisme est, tant dans sa facture littéraire que dans sa projection mentale, tout autre chose que l'allégorie, produit intellectuel raffiné, qui n'est ni populaire, ni religieux, sinon peut-être dans les mythes qui le soutiennent. Au contraire, le symbolisme de Saint-Victor, quelles que soient ses maladresses et ses contaminations, est une immédiate nourriture spirituelle, puisée dans la sacramentalité de l'univers ; avant même d'être regardée par l'homme, la nature est pleine de Dieu. Aussi bien, malgré son opposition à une interprétation symbolique du monde, la connaissance physique de la nature demeure ouverte à la zone obscure des réalités, cosmiques et humaines, où le symbole est le moyen approprié à l'expression du mystère. L'optimisme de Godefroy, qui tranche avec les tendances reçues à Saint-Victor, montre que, dans un climat différent de Chartres, il avait compris et exprimé les valeurs du parallélisme entre l'âme et le cosmos.

De même, et avec son tempérament extravagant de visionnaire, Hildegarde transforme la physique érudite qu'elle emploie en matière symbolique, ainsi amenée à exprimer l'économie historique du Christianisme plus que l'univers statique des Grecs. Ainsi sa contemporaine Hadewijch transposait en mystique chrétienne les thèmes de la poésie courtoise des troubadours.

(2) Ph. Delhaye, *Godefroy de Saint-Victor. Microcosmos. I. Texte. II. Étude théologique.* Lille, 1951.

Enfin, les ressources proprement religieuses. Nous éprouvons ici l'ambiguïté du syncrétisme platonicien, corsée encore en terre chrétienne lorsque Platon est appliqué à la Genèse pour expliquer la création ; car l'axe de la spiritualité qu'il développe passe alors non par le don de la grâce, mais par l'acte de la création, gratuit aussi, mais dans une toute autre liberté divine. Bernard Silvestre est l'illustration parfaite de cette ambiguïté : on sait que les historiens sont en désaccord sur le sens de son œuvre, les uns (Curtius) y voyant l'empire d'une pensée païenne sur une conscience chrétienne, les autres (Gilson) l'intrépide croyance biblique utilisant ingénieusement la cosmogonie antique pour l'intelligence de sa foi.

Accordée cette ambiguïté, le thème du microcosme a de quoi nourrir et construire d'authentiques valeurs religieuses. Les Pères, Origène, Grégoire de Nysse, Némésius, l'avaient montré en zone chrétienne, comme les philosophes au cours de l'âge hellénistique. Platon sera toujours le père d'une vraie philosophie religieuse. Au XIIe siècle, non seulement Guillaume de Saint-Thierry, témoin trop en marge de ce platonisme optimiste du *Timée*, mais les Porrétains eux-mêmes, selon leur filiation chartraine, sont les protagonistes d'une théologie et d'une spiritualité qui eurent toujours, sous des formes diverses, droit de cité en Occident. Le chrétien, dans sa contemplation du monde, est divisé par un double mouvement : atteindre Dieu par ce monde dont l'ordre révèle le créateur, renoncer au monde dont Dieu est radicalement séparé. Déjà le platonicien était saisi par cette dialectique : le *Banquet* définit la conception dualiste, le *Timée* la conception moniste, « moniste, en ce sens que Dieu y est plus ou moins identifié au monde, optimiste, en ce sens que, le monde étant bon, la vue de l'œuvre bonne mène à la connaissance de l'Ouvrier »[1]. Le monde, plein d'idées, est là même plein de Dieu. Et ce Dieu est grand ; il est vrai. Les admirables « définitions » que les *XXIV Philosophi* mettent alors sous le patronage du Trismégiste, tout comme la construction axiomatique de l'économie chrétienne proposée par Alain de Lille, relèvent de la grande théologie[2].

Le platonisme chartrain et porrétain, voire celui de Saint-Victor, est un beau produit, dans l'Occident médiéval, de ce mysticisme intellectuel qui, dans son naturalisme optimiste, ne va pas sans danger pour l'équilibre d'une conscience chrétienne, peut-être même pour son orthodoxie, mais qui conduit à une haute « sagesse ». Équipée des instruments de la logique de Boèce, férue de formulaires et d'analyses mathématiques (ce qui est encore très platonicien), s'exprimant tantôt dans la concision d'une

(1) A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 585.

(2) Texte du *Liber XXIV philosophorum* publié par Cl. BAEUMKER, *Das pseudo-hermetische « Buch der vierzundzwanzig Meister*, dans *Studien und Charakteristiken zur Gesch. d. Philos.* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt.*, XXV, 1), Münster, 1928, p. 207-214. ALAIN de LILLE, *Regulae theologiae*, P. L., 210.

architecture d'axiomes tantôt dans l'intarissable imagerie de l'allégorie, cette sagesse ne trouvera pas au XII[e] siècle sa stature définitive, sous la double concurrence de la sagesse d'Augustin et de la sagesse d'Aristote ; elle aura cependant belle figure, et de fait on ne lui fera belle figure dans ces représentations où Dieu apparaît sous les apparences de la Philosophie[1].

Quels furent, dans la pensée chrétienne contemporaine, les contextes et les expressions de cette contemplation religieuse du monde ?

La découverte de la nature

Ce n'est pas par la lecture érudite d'un livre, si admirable soit-il, que les hommes s'engagent dans une si haute contemplation ; il leur faut une expérience humaine. Si riche que soit le *Timée*, et si fécond qu'il ait été, par lui-même et par ses succédanés, le réveil du thème du microcosme ne fut pas l'effet de la curiosité aristocratique de quelque érudit en mal de souvenirs antiques, mais bien d'abord, sous cet aliment très excitant, l'appétit d'un éveil humain à la réalité de l'univers. La curiosité littéraire fut au service de la découverte de la nature.

Découverte de la nature : il ne s'agit pas là du seul sentiment de la nature, qu'éprouvèrent çà et là, sous les artifices allégoriques à la mode, les poètes du temps, ni de la seule expression plastique que lui donnèrent les sculpteurs aux portes et aux chapiteaux des cathédrales. C'est la prise de conscience qui s'effectua alors, dans ces hommes du XII[e] siècle, qu'ils avaient affaire à une réalité extérieure, présente, intelligible, efficace, comme à une partenaire (et de fait ils l'hypostasièrent dans leurs allégories), dont les forces et les lois appelaient composition ou conflit, au moment même où, par un choc parallèle, ils se rendaient compte qu'eux-mêmes étaient pris dans ce jeu de la nature, qu'ils étaient eux aussi une pièce de cet univers qu'ils s'apprêtaient à dominer.

Toujours est-il qu'il faut évoquer ici — sans plus —, comme un climat très révélateur, les perceptions neuves et fraîches que lettrés, artistes, sculpteurs proposaient à la sensibilité de leurs contemporains, comme aussi les tournures profanes que sociologues et politiques donnaient aux institutions jusqu'ici sacralisées : toute la nature, depuis sa flore et sa faune jusqu'aux formes du corps humain, depuis les instincts de l'amour jusqu'aux comportements de la vie collective ;

la strophe de Guillaume d'Aquitaine sur le printemps, et l'Ève charnelle de la cathédrale d'Autun ;

(3) Nouvelle étape d'une longue histoire iconographique, en Occident, depuis Alcuin et Scot Érigène, le lieu commun en est la présentation de la Sagesse de Dieu sous les traits de la Philosophie de Boèce. Cf. M. Th. d'Alverny, *La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX[e] au XII[e] siècle*, dans *Mélanges F. Grat*, I, 1946, p. 245-278.

les carnets de dessins de Villard de Honnecourt, et la casuistique amoureuse de Chrétien de Troyes ;

les petits métiers fixés dans la pierre des chapiteaux, et le goût réaliste du destin des hommes chez les grands chroniqueurs ;

la psychologie politique de Jean de Salisbury, et l'anticléricalisme du second *Roman de la Rose ;*

la réduction des droits des clercs en matière profane par Philippe-Auguste ou saint Louis, et le recours aux preuves rationnelles en justice plutôt qu'aux moyens mystiques de l'ordalie ; etc.

Tout un monde « sur-naturel » qui projetait son mirage sur les choses et sur les hommes, dans l'art roman comme dans les mœurs sociales, s'estompe dans les imaginations ; c'est par d'autres voies que la nature, découverte dans sa réalité profane, prendra valeur religieuse et conduira à Dieu.

Comment les théologiens entrèrent-ils dans cette délicate évolution ?

La plus rudimentaire, mais non la moins significative expression de cette découverte fut la perception de l'univers comme un tout. On se rappelle que c'était là, chez les Anciens déjà, une position capitale : la voici reprise. L'indice en est décisif : la diffusion du mot *universitas*, employé absolument et abstraitement (et non *universitas rerum*), pour désigner « l'univers », dans les descriptions ou dans les réflexions systématiques. Sans doute cet usage est-il provoqué par la lecture de Scot Érigène, dont le vocabulaire comporte le terme avec ce sens caractéristique[1] ; mais cette origine précisément nous invite à en reconnaître la signification cosmique, au milieu des multiples incidences sémantiques contemporaines (logique, juridique, sociale, intellectuelle). Ce n'est pas la première fois que, au cours de l'histoire des sciences, l'idée d'un monde un et consistant se forme par et dans la religion. Percevoir ce monde comme un tout, c'est découvrir déjà son architecture profonde, le monde des formes au-delà de la collection des phénomènes visibles et sensibles. La totalité pénètre ainsi chacune de ses parties : c'est un univers ; Dieu l'a conçu comme un vivant unique, et son modèle intelligible est un Tout[2].

Inutile de rappeler le titre de Bernard Silvestre, « De *universitate* mundi », qui prend alors tout son sens. Honoré d'Autun est le témoin

(1) Scot Érigène, *De div. nat.*, II, 1 (P. L., 122, 524) : « Omne enim quod in ipso [Deo] et ex ipso est, pie et rationabiliter de Deo praedicari potest, sed intelligibili quadam universitatis contemplatione, universitatem dico Deum et creaturam ». « Dum ceteri auctores... quinquiformem universitatis condite dividunt naturam [entia, viventia, sententia, rationabilia, intellectualia], ... iste magister quadripartitum definit modum ». *Expos. in Hier cael.*, c. 4, 6; éd. Dondaine, *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, XVIII, 1950-51, p. 264.

(2) Cf. Platon, *Timée*, 30 d. 2-5 : « Donc le Dieu, ayant décidé de former le monde le plus possible à la ressemblance du plus beau des êtres intelligibles et d'un Être parfait en tout, en a fait un Vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui-même tous les vivants qui sont par nature de même sorte que lui ». Cf. A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 108.

prévu de cet emploi du mot *universitas*-univers[1]. Mais aussi le trouvons-nous passé spontanément dans la langue de tous, là où ils envisagent l'homogénéité des phénomènes de la nature : Gerhoch de Reichersberg[2], Hugues de Saint-Victor[3], Arnaud de Bonneval[4], Adam le Chartreux[5], etc.[6].

De cet univers, et parce qu'il est un tout, l'harmonie est éclatante, par la diversité même des êtres qui la constituent. « Est mundus ordinata collectio creaturarum »[7]. L'*universitas* est un cosmos ; sa contemplation est délectable[8]. Il est comme une immense cithare, dont les cordes composent, dans la discrimination des sons, un étonnant accord, dans le respect des lois propres de chaque côté, jusque dans l'opposition de la matière et de l'esprit.

« Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti chordas ad multiplices sonos reddendos posuit, dum universum suum opus in duo, vel duo sibi contraria, distinxit. Spiritus enim et corpus quasi virilis et puerilis chorus gravem et acutum sonum reddunt, dum in natura dissentiunt, in essentia boni conveniant... Similiter corporalia vocum discrimina imitantur, dum in varia genera, in varias species, in individua, in formas, in numeros separantur ; quae omnia concorditer consonant, dum legem sibi insitam quasi tinnulos modulis servant. Reciprocum sonum reddunt spiritus et corpus, angelus

(1) Honorius d'Autun, *Liber XII quaest.*, 2 (P. L., 172, 1179) : « Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit ». *Ibid.*, 1180, 1184, 1185, 1190; *Expos. in Cant.*, c. 5 (172, 432).

(2) Gerhoch de Reichersberg, *De aedificio Dei*, 1 (P. L., 194, 1103) : « Tota universitatis structura convenienter ornata ».

(3) Hugues de Saint-Victor, *Expos. in Hier. cael.*, 2 (P. L., 175, 980) : « Nihil in universitate est, quod a summo bono participationem non trahat ». *Ibid.*, 3 (1003) « Non singulis quibusque, sed hierarchiae, idest universitati, bona illa manifestata dicuntur, ita tamen ut a singulis in universitate imitationis studio exerceantur ». *De sacr.*, I, 2, 2, (176-206) : « In universitatis compage... ». *Ibid.*, 188, 202, 207, 264. *De arca morali*, 4, 6 (176, 672) : « Hanc machinam universitatis... ». *Ibid.*, 753 ; etc.

(4) Arnaud de Bonneval, *Hexaemeron*, in init. (P.L., 189, 1516) : « ... Sub distinctionibus et formis universitatis implexio indissolubili connexione in illa mente divina, ab aeterno astricta ».

(5) Adam le Chartreux, *Epist. ad. Praemonstr.* (P. L., 198, 793 D).

(6) Ps. Hugues, *Quaest. in Ep. Pauli*, ad. Rom., q. 34 (P.L., 175, 440) : « In magnitudine universitatis notatur divina potentia, in pulcritudine sapientia, in utilitate bonitas ».

Liber de stabilitate animae (milieu monastique, vers 1130), c. 7 (P. L. 213, 917) : « Cum enim universitatis pulcritudinem, caeli terraeque machinam, opus mirabile delectabileque homo inspicit... ».

(7) Guillaume de Conches, *Glossa in Timaeum*, éd. Parent, *La doctrine de la création*, Paris, 1938, p. 146.

(8) Honorius d'Autun, *Elucidarium*, I, 12 (P. L., 172, 1117) : « Ommis itaque Dei creatio consideranti magna est delectatio, dum in quibusdam sit decor, ut in floribus, in aliquibus medicina, ut in herbis, in quibusdam pastus, ut in frugibus, in quibusdam significatio, ut in vermibus et avibus. »

et diabolus, caelum et infernus, ignis et aqua, aer et terra, dulce et amarum, molle et durum, et sic caetera in hunc mundum[1] ».

Sans doute de pareilles réflexions pourraient ne pas dépasser le banal lieu commun ; ici cependant, tant par la fermeté de l'expression, que par les références à l'idéalisme platonicien, et par les options qu'elles impliquent dans l'interprétation de l'univers de la *Genèse*, par exemple, ces réflexions décident d'un non banal rationalisme optimiste, dans cette vision de l'ordre du monde. Arnaud de Bonneval (abbé dudit lieu, près Chartres, † v. 1156), très sensible aux influences dionysiennes, amateur du grand thème de l'Unité, lit le premier chapitre de la *Genèse* avec cette ferveur :

« Quasi magni corporis membra, rerum naturas, distinguens propria loca et nomina, congruas mensuras et officia (Deus) assignavit. Nihil apud Deum confusum, nihil informe in illa antiquitate fuit, quia rerum materia, ubi facta est, statim in congruas sibi species est formata... Complectitur omnia, intra solidans, extra protegens, supra fovens, infra sustinens, arte investigabili ligans diversa, temperatura mirabili astringens in pacem et in unum jungens contraria, premens levia ne effluant, sustinens ponderosa ne ruant.... Cujus (Dei) moderamine diversa et contraria in unitatem pacis conveniunt, et immobilia et errantia ad certum ordinem revocantur ; nec intumescunt maxima, nec minima consumuntur ; nec tota illa mundi fabrica sine ulla ruinae formidine ex tam dissimilibus partibus uniformis, ex tam diversis una, ex tam contrariis quieta, et solida et concors in sua lege perseverat et ordine »[2].

Arnaud en arrive à refuser d'imaginer le chaos primitif, prenant à son compte l'opinion vigoureusement exprimée par Guillaume de Conches, qui proteste contre ceux qui, sous prétexte d'exalter la puissance et la sagesse d'un Dieu introduisant de son gré l'ordre dans l'univers, escamotent le jeu simple des lois de la nature qui suffisent à rendre compte de l'ordre. Très significative controverse : non pas certes querelle d'exégètes sur un verset de la Bible, mais choc de deux mentalités, l'idéalisme naturaliste de Chartres d'une part, retrouvant d'instinct la position du *Timée*[3], et, d'autre part, représenté par Hugues de Saint-Victor, le sens concret d'une histoire où les libertés, divine et humaine, jouent au-delà des déterminismes de la nature[4].

(1) Honorius d'Autun, *Liber XII quaestionun*, c. 2 (P. L., 172, 1179).

(2) Arnaud de Bonneval, *De operibus sex dierum*, prol. (P. L., 189, 1515-1516).

(3) « Le monde est éternellement un *cosmos*, un ordre ; l'état chaotique de la masse visible avant que Dieu ne l'ait ordonnée, est un état supposé », A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 111. C'est en vertu du cadre épique qu'il a choisi que Platon présente son exposé à la manière d'une cosmogonie, impliquant passage du chaos à l'ordre. *Ibid.*, p. 105.

(4) De cette controverse voici les partenaires et les positions. Guillaume de Conches contrepose vigoureusement à l'opinion commune (fere omnes) d'un chaos primitif la thèse d'un ordre des natures par leurs propres lois, et il a raison de retenir pour lui

Que cette vision du monde dépasse le lieu commun poétique ou oratoire, la preuve en est qu'elle embraye, dans ces milieux cultivés, sur une curiosité scientifique de plus en plus active. Ce n'est sans doute pas encore le choc que produira à la fin du XIIe siècle et au XIIIe la découverte de la science aristotélicienne et arabe ; mais déjà on se met à lire les ouvrages des anciens sur la nature, tant la nature vivante que la nature des astres ; et l'on sait que, à Chartres, le *quadrivium*, cadre encyclopédique des sciences, est cultivé à l'égal du *trivium*, cadre encyclopédique des lettres, si l'on peut ainsi dire en langue moderne. Absalon de Saint-Victor, bon représentant de la crise « mystique » de son abbaye, protestera contre ces curiosités pour « la conformation du globe, la nature des éléments, l'emplacement des étoiles, la nature des animaux, la violence du vent, la vie des plantes et des racines ». Si les imagiers des bestiaires symboliques et monstrueux sont concurrencés, aux chapiteaux des cathédrales, par les naturalistes qui y sculptent désormais de petites scènes animales ou humaines, c'est que déjà, dans les écoles et dans la vie, les esprits ont été éveillés au réalisme de ces observations.

On pourra se reporter aux histoires des diverses sciences, pour le détail de ces lectures (par exemple les *Quaestiones naturales* de Sénèque, mises en circulation de manière étendue, pour la première fois, par Guillaume de Conches, et dont Jean de Salisbury légua un exemplaire à son église de Chartres), comme pour les œuvres que ces lectures alimentent (telle l'*Imago mundi* d'Honorius d'Autun) ; ce qu'il importe de relever ici, c'est l'esprit qui les met en œuvre au-delà de leur lettre. Ces hommes se mettent à la recherche des causes : c'est là la plus aiguë et la plus typique des activités de la raison, face à la nature dont la raison découvre et la nécessité et la fécondité, acte propre de la science, qui provoque un rude choc dans la conscience religieuse, dont l'acte propre, à elle, est de viser de suite à la Cause suprême, fût-ce, dans l'inexpérience première, au prix des causes secondes. Saint Thomas réagira fermement contre ce dédouble-

l'autorité de Platon (cf. ci-dessus), contre l'allégation de ses adversaires : « Dicunt omnes fere elementa in prima creatione certa loca non obtinuisse, sed in unam massam mista fuisse, et ob hoc modo simul ascendere, modo simul descendere ; subjungant et rationem quare, ut creator videlicet ostenderet, nisi sua potentia et sapientia et bonitate res ordinaret, quanta rerum confusio foret. Deinde auctoritate Platonis probant... Nos vero dicimus falsam esse sententiam quam ponunt, probantes non convenientem rationem quam inducunt, nec bene esse intellectam auctoritatem quam praetendunt ». *Phil. mundi*, I, 21 (P. L., 172, 53-54).

En face, Hugues de Saint-Victor, sensible ici comme ailleurs, à l'historicité des œuvres de Dieu, opte pour une évolution progressive de l'univers. « Quod autem dicitur [Deus] creasse aliquid imperfectum aut informe, non nocet, nec est inconveniens, quia ad comparationem majoris perfectionis aut pulcritudinis, quas ipsemet per se quando oportuit, addidit, dici debet : sicut quotidie facit pueros imperfectos quantum ad augmentum quod sequitur, sed tamen perfectos ad numerum partium, manuum scil., pedum et ceterorum membrorum ; et haec sententia probabilior videtur ». *Annot. in Genesim*, c. 4 (P. L., 175, 33-34).

ment : « Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis »[1] ; mais, dans ces générations du XII[e] siècle, le choc est assez vif. Guillaume de Conches proteste avec une ironie amère contre ceux qui condamnent cette recherche des causes : « Ignorant les forces de la nature, ils veulent que nous restions liés à leur ignorance, nous refusent le droit de recherche, et nous condamnent à demeurer comme des rustauds dans une croyance sans intelligence »[2]. Le recours à la toute-puissance de Dieu n'est que vaine rhétorique, la vérité nue requiert plus de sueur[3]. C'est la nature des choses qui nous doit éclairer sur la manière dont se construit l'univers *(universitas)*, déclare Honorius d'Autun[4].

Cette désacralisation de la nature — et de l'esprit qui étudie la nature — provoque évidemment une crise, tant dans l'usage des ressources symboliques d'une certaine contemplation de la nature, que dans la réduction du merveilleux. La critique du symbolisme, qui devrait se répercuter sur tout le champ du sacramentalisme, demeurera en fait en grande part bloqué par les conformismes littéraires et cultuels, d'autant plus que la différence radicale entre l'explication et la signification, dans l'interprétation des phénomènes de la nature, demeure très délicate : elle sera peu élaborée, même en plein XIII[e] siècle. Au contraire la critique du miracle s'amorce dès maintenant, malgré l'inclination permanente des esprits vers le merveilleux, dans la nature et dans la vie sociale. On n'a pas encore rassemblé les traits de cette évolution des esprits, où interfèrent d'ailleurs les poussées d'un anticléricalisme moral et politique ; il serait extrêmement suggestif de les dégager pour eux-mêmes. Dans une de ses lettres, Jean de Salisbury rapporte les propos de qui traitait les miracles de

(1) S. THOMAS d'AQUIN, *Contra Gentiles*, III, 69.

(2) GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 23 (P. L., 172, 56) : « Quoniam ipsi nesciunt vires naturae, ut ignorantiae suae omnes socios habeant, nolunt eos aliquid inquirere, sed ut rusticos nos credere nec rationem quaerere... Nos autem dicimus, in omnibus rationem esse quaerendam... Si inquirentem aliquem sciant, illum esse haereticum clamant, plus de suo caputio praesumentes quam sapientiae suae confidentes ».

(3) *Ibid.*, II, praef. et c. 3 : « Quamvis multos ornatum verborum quaerere, paucos veritatem scire cognoscamus, nihil de multitudine, sed de paucorum probitate gloriantes, soli veritati insudabimus : maluimus enim promittere nudam veritatem, quam palliatam falsitatem... Miseri ! Quid miserabilius quam dicere istud, est ! quia Deus illud facere potest, nec videre sic esse, nec rationem habere quare sic sit, nec utilitatem ostendere ad quam hoc sit. Non enim quidquid potest Deus facere, hoc facit. Ut autem verbis rustici utar : potest Deus facere de trunco vitulum ; fecitne unquam ? ».

(4) HONORIUS D'AUTUN, *Libellus VIII quaestionum*, 5 (P. L., 172, 1190) : « Porro natura rerum exigit, ut quae in universitate discrepantia, per sibi contrarium vel simile fiant consonantia ». Cf. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 22 (P.L., 172, 56) : Dicet [aliquis] hoc esset divinae potestati derogare ... Quibus respondemus e contrario id ei conferre, quia ei attribuimus et talem rebus naturam dedisse, et sic per naturam operantem corpus humanum creasse ». C'est déjà presque le mot de S. Thomas, rapporté ci-dessus.

Thomas Becket de « figmenta hominum »[1] ; et le roi de Jérusalem, Amaury Ier (1162-1175), demande à Guillaume de Tyr des preuves de raison pour l'immortalité de l'âme, car les arguments scripturaires ne le satisfont pas[2].

Au-delà de ces constrictions psychologiques, on verra se formuler progressivement, en savoir théologique, la distinction capitale entre le miracle et le surnaturel de la grâce, qui de soi n'a rien à voir avec le merveilleux ; les grands maîtres du XIIIe siècle la pourront établir lorsque, grâce à Aristote, la notion de nature aura acquis sa pleine densité. Saint Thomas construira tout son traité du « gouvernement divin », comme on le dit alors, hors la zone propre du miracle, expressément délimitée en marge des lois normales de la conduite du monde et de l'Église elle-même. Nous n'en sommes pas encore là au XIIe siècle, ni chez les philosophes, ni chez les historiens, ni chez les spirituels.

Là où se fait sentir davantage ce discernement, c'est dans l'exégèse de l'Écriture, sinon dans le secteur de l'économie historique du salut, du moins dans sa description de la nature. Le récit de la création, dans la *Genèse*, est à interpréter selon le jeu naturel des éléments, qui suffit à rendre compte de l'organisation du monde ; non certes absence de Dieu, mais ce sont ces lois mêmes de la nature qui révèlent sa présence et son action. Le *De mundi universitate* de Bernard Silvestre ne fait que reprendre dans une œuvre personnelle la méthode mise en œuvre de constante manière par les Chartrains au plan du commentaire[3] ; et hors mise la forme exégétique de ces *Hexaemeron*, Alain de Lille exprimera plus fortement encore ce rôle de la nature[4]. On connaît la fameuse lettre de Guillaume de Saint-Thierry à S. Bernard contre Guillaume de Conches : cet inventaire d'une « philosophie nouvelle » explique la création du premier homme « non a Deo, sed a natura, a spiritibus et stellis » ; quant à la création de la femme « ex costa Adae », G. « irridet historiam divinae auctoritatis... ; physico illud sensu interpretans, arroganter veritati historiae suum praefert inventum, parvipendens magnum sacramentum »[5]. Physicisme contre symbolisme.

(1) Lettre inédite de JEAN DE SALISBURY, alors évêque de Chartres (1176-1180), publiée par R. FOREVILLE, dans *Rev. hist. Église de France*, XXII (1936), p. 179-185.

(2) GUILLAUME DE TYR, *L'Estoire d'Eracles* [trad. en vieux français], *Hist. occid. des Croisades*, I, p. 886-888.

En plein XIIIe siècle, ROLAND DE CRÉMONE, le premier maître dominicain à l'Université de Paris (avant 1230), dira encore : « Quoniam multi sunt qui credunt animam humanam esse corruptibilem et simul mori cum morte sui organi, necnon plerique qui hoc dubitant, nonnulli vero qui in suis cordibus hoc esse impossibile dicunt sola fide suffulti, alii vero et ratione, idcirco visum est nobis utile... philosophiae ponere rationes... » *Expos. in Job*, I (Ms. Paris Nat. Lat. 405, fol. 1).

(3) Cf. sur ce point J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938.

(4) Cf. G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille poète du XIIe siècle*, Montréal-Paris, 1951 ; chap. 3 : *Nature, son aspect cosmologique*.

(5) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, P. L., 180, 340.

Ce n'est cependant pas là un patrimoine exclusif de l'école de Chartres. A ce moment même, Abélard distingue lui aussi avec rigueur l'opération proprement créatrice de Dieu et les forces de la nature, qui, sans préjudice pour cet acte créateur, mais aussi sans miracle, sont autonomes[1]. A Saint-Victor, André déclare que, avant de recourir au miracle (« ad miracula confugere »), il faut d'abord épuiser toutes les ressources des explications naturelles ; vieux principe augustinien, mais dont l'application prend dès lors des allures provocantes, comme dit B. Smalley[2]. Et ainsi voit-on, dans les *Hexaemeron* du temps, un recours constant aux théories cosmologiques en cours ; les plus fâcheux concordismes ne font que souligner le naturalisme des exégèses.

La mention d'André de Saint-Victor nous invite à rappeler, dans la ligne de notre recherche, son rôle capital dans l'exégèse « naturaliste », où l'histoire elle-même, et non plus seulement la nature, doit être considérée dans sa teneur immédiate et son littéralisme[3]. Nous rejoignons même ici, à l'opposé de l'idéalisme cosmique des platonisants chartrains, mais recoupant son naturalisme, la réaction historiciste d'Hugues de Saint-Victor contre l'allégorisation prématurée des textes scripturaires, et son principe majeur du fondement historique de toute réflexion sur l'économie biblique[4]. Ainsi le voyions-nous ci-dessus accepter le chaos primitif, conforme à la lente montée des êtres de la nature[5] ; ainsi professe-t-il, contre l'antique tradition de la création simultanée, la progression temporelle du cosmos dans sa genèse[6].

(1) Abélard, *Expos. in Hexaemeron,* De secunda die (P. L., 178, 746) : « Forte et hoc aliquis requirit... qua vi naturae id factum sit. Ad quod primum respondeo nullatenus nos modo, cum in aliquibus rerum effectis vim naturae vel causas naturales requirimus vel assignamus, id nos facere secundum illam priorem Dei operationem in constitutione mundi ubi sola Dei voluntas naturae efficaciam habuit in illis tunc creandis. ... Deinceps vim naturae pensare solemus... ut ad quaelibet sine miraculis facienda illa eorum constitutio vel praeparatio sufficeret ».

(2) Il s'agit d'un commentaire d'André de Saint-Victor sur l'*Aperti sunt caeli d'Ezech.* I, 1 : « [Videre] an ratio rerumque natura fieri sinat quod asserere contendit ; sin autem ad hoc confugerit ut dicat non per naturam, sed per divinam potentiam factum... Verumtamen in scripturarum expositione cum secundum naturam res de qua agitur nullatenus fieri potest, tunc demum ad miracula confugienda noverit ». Cf. B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*[2], Oxford, 1952, p. 144, 388-389.

(3) Cf. B. Smalley, *op. cit.*, ch. IV : *Andrew of St Victor.*

(4) Cf. M.-D. Chenu, *Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au moyen âge,* dans *Rech. théol. anc. méd.*, XVIII (1951), p. 19-28.

(5) Cf. supra, p. 51.

(6) Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* lib. I, pars 1, c. 3 (P. L., 176, 188) : « Nobis autem videtur (excepto eo quod nihil in hac re temere diffinire volumus) omnipotentiae Creatoris in nullo derogari, si per intervalla temporis opus suum ad consummationem perduxisse dicitur... In omnibus faciendis illum praecipue modum servari debuit [Deus]. qui ipsius rationalis creaturae commoditati ac causae magis congruus fuit ».

Au confluent de pareilles pressions spirituelles, et sous l'ivresse de cette conscience nouvelle, la notion de nature se charge d'une densité inouïe. Quand Bernard Silvestre et Alain de Lille en font, dans leur poème métaphysico-religieux, une hypostase dont ils analysent en subtiles allégories les vertus, les efficacités, le rôle moral, les émotions devant l'infidélité des hommes *(De planctu Naturae)*, ce n'est pas là simple procédé littéraire ; c'est le moyen d'expression approprié à une perception vive de la vérité de cette nature, dont ils viennent de découvrir les étonnantes merveilles : ses déterminismes, sa fécondité. Nous avons déjà noté que, renforcée et désacralisée par la philosophie aristotélicienne, cette même perception animera, en plein XIII[e] siècle, le *Roman de la Rose* de Jean de Meung ; c'est dire qu'elle n'était pas le fait de quelques écolâtres, mais l'acquit collectif de toutes ces générations[1].

En témoignage de la profondeur doctrinale de ces thèmes littéraires, le long article que consacre Alain de Lille au mot *Natura* dans son dictionnaire philosophique et théologique, est aussi explicite que possible[2]. Les onze significations selon lesquelles il classe le contenu de la notion couvrent des domaines disparates, révélés d'ailleurs par les sources idéologiques auxquelles il se réfère, depuis la métaphysique de Boèce jusqu'au vocabulaire médical et à la langue religieuse de saint Paul ; mais ce concordisme n'est pas artificiel, et une véritable homogénéité, dans l'accent et dans la mentalité, montre que le « naturalisme » d'Alain était, plus encore qu'une pièce théorique d'un système de pensée, un trait de son esprit. Et l'on en peut dire autant de tous ceux que, avec lui, on appelle les *Porretani*.

C'est aussi à cette profondeur philosophique qu'il faut situer le curieux succès qu'eut, pendant cinquante ans, la théorie de l'âme du monde, au service précisément de cette haute intelligence de la Nature. Pièce essentielle de la philosophie cosmique du *Timée*, comme nous l'avons vu, il n'est pas étonnant que nous la retrouvions là ; mais nous la retrouvons consacrée dans sa valeur primitive par un concordisme, assez incertain de lui-même d'ailleurs[3], avec la conception chrétienne d'une présence de l'Esprit dans le monde ; si bien que un Hugues de Saint-Victor, un Arnaud de Bonneval, tout en repoussant l'erreur des « philosophes », acceptent cette « occulta naturae vis, quae universa invisibiliter nutrit et vegetat »[4]. En vérité le concordisme était bien extérieur, et il ne devait

(1) Pour Alain de Lille, cf. G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille poète du XII[e] siècle*, Montréal-Paris, 1951, chap. 2-4 : Nature, le contexte philosophique, l'aspect cosmologique, l'aspect moral. Pour Jean de Meung, G. PARÉ, *Les idées et les lettres au XII[e] siècle, Le Roman de la rose*, Montréal, 1947, chap. 7 : L'allégorie de Nature.

(2) ALAIN DE LILLE, *Distinctions* ou *Summa Quot modis*, art. *Natura*, P. L., 210, 871.

(3) GUILLAUME DE CONCHES a noté les divers essais et interprétations, *Philos. mundi*, I, 15 ; P. L., 172, 46.

(4) HUGUES DE SAINT-VICTOR, à propos du « Mens agitat molem » de Virgile, *Enéide*, VI, 688 : « ... Quamvis in his verbis illum potius errorem probare videatur [poeta],

pas résister à l'examen critique mené tant par les physiciens que par les théologiens. Toujours est-il que l'*anima mundi*, intelligence intérieure du cosmos, opérant sur le corps du monde, lui confère, en réfraction de sa contemplation du Bien, sa vérité, son ordre, sa beauté, sa bonté. L'optimisme intellectualiste de Chartres est à l'opposé d'une interprétation mécaniste de l'univers.

A ce point, où se manifestait à nouveau le parallélisme entre l'homme-microcosme et l'univers-macrocosme, la thèse platonicienne va se trouver relayée bientôt par le thème dionysien et érigéniste de la « continuité » *(continuitas)* de l'homme et du cosmos. Ici nous ne sommes plus solidaires de la physique, plus ou moins périmée d'un univers animiste, mais d'une vision métaphysico-mystique d'une toute autre portée : celle de la *hiérarchie* de Denys. L'explication « hiérarchique » de l'univers va exercer, à partir du milieu du siècle, une séduction analogue à celle qu'exercera au XIX[e] siècle le mythe scientifique de l'évolution. La clef de l'intelligence de l'univers, et de l'homme dans l'univers, est la liaison ordonnée, dynamique, progressive de tous les êtres, considérés comme une « théophanie », où la causalité et la signification coïncident. Blocage scabreux mais très suggestif des deux voies de l'intelligence : le symbolisme va jouer un rôle cosmique, et l'univers revêtir une valeur sacrale, au risque d'un télescopage entre l'explication, procurée par la science des causes, et la signification, qui prolifère en symboles. Nous ne sommes plus à Chartres, mais dans les zones de diffusion de Denys et de ses succédanés, en particulier à Saint-Victor ; et nous avons vu que le microcosme de Godefroy de Saint-Victor est d'une autre inspiration que celui de Bernard Silvestre. Cependant la hiérarchie dionysienne vient renforcer à sa manière le sens de la nature et des natures. Pour obscur qu'il soit, et de plus en plus à mesure que nous avançons vers la fin du siècle, le syncrétisme qui s'élabore étend les ressources de cette rencontre de l'homme et de la nature.

L'univers est donc une unité admirablement ordonnée (cf. ci-dessus l'emploi du mot *universitas* à partir d'Érigène). La cohérence des êtres, à la fois ontologique et noétique, dans cette hiérarchie, comporte une « continuité » dont la loi est non seulement statique, mais dynamique :

qui mundum hunc sensilem quasi anima constans ex anima et corpore, ipsamque ejus animam spiritum esse cuncta moventem asseveret. Sed, quomodolibet opinio errantium exponatur, nos sano intellectu spiritum pergentem in omnia et in circulos suos revertentem occultam naturae vim accipere possumus, quae universa invisibiliter nutrit et vegetat ». *Hom. in Eccles.*, hom. 2 ; P. L., 175, 136.

Arnaud de Bonneval, *Liber de operibus cardinalibus Christi*, 12; P. L., 189, 1672: « Hanc vitam, hunc motum, hanc rerum essentiam, animam mundi philosophi vocarunt ».

Abélard fait le même rapprochement, avec réserve lui aussi (*Introd. ad theol.*, P. L., 178, 1024, 1080). S. Bernard, là aussi, pousse trop loin sa critique, *De error. Abel.*, 4, 16 (P. L., 182, 1062), et le concile de Sens ne maintiendra pas son accusation.

de l'un à l'autre, selon leurs degrés, joue une connexion selon laquelle la densité de l'être supérieur polarise l'être inférieur, l'exhausse à son niveau, de sorte que son accomplissement et, s'il est esprit, sa béatitude, se réalisent dans cette connexion[1]. Nous sommes à l'opposé d'un univers discontinu où les êtres n'ont qu'en eux-mêmes leur dynamisme et leur intelligibilité. L'homme peut donc être en discontinuité métaphysique avec l'univers matériel, il demeure en continuité biologique. Cette *continuatio* ne compromet pas d'ailleurs la loi propre de chaque degré, l'autonomie de chaque être ; elle ne trouble pas la pureté des essences[2]. On sait comment, un siècle plus tard, saint Thomas concevra l'architecture même de sa Somme théologique dans cette vision néo-platonicienne, dont les répercussions ouvrent l'univers aristotélicien (« essentiae sunt sicut numeri ») à la transcendance de Dieu, à la gratuité de la grâce, à l'historicité d'une économie religieuse, à une anthropologie cosmique.

Nous reconnaissons ainsi dans l'homme un processus de sublimation des puissances animales et sensibles qui n'est pas que l'effet d'une ascèse psychologique et morale ; bien plus l'être humain est défini, matière et esprit, sens et intelligence, à la jonction de ces deux mondes, dans sa condition métaphysique, avant que se pose le drame psychologique de la liberté, en style augustinien. Il est extrêmement curieux de voir l'augustinien Hugues de Saint-Victor commenter la *Hiérarchie céleste*[3] : non seulement il la doit purger de ses relents d'émanatisme, mais il mène un effort désespéré pour tenir à la fois son naturalisme ontologique et l'intériorité augustinienne consommée dans un rapport personnel, libre, gratuit, de l'âme avec Dieu.

Si Hugues de Saint-Victor corrige rudement l'interprétation érigéniste de Denys, ce sont les *Porretani* qui porteront à ses conséquences, contre Érigène, la cosmogonie dionysienne. Dans l'ambiguïté du platonisme,

(1) Le terme *continuitas*, *continuatio*, prend donc ici une valeur technique, caractéristique dans tous les systèmes émanatistes, même s'ils sont corrigés par l'affirmation de l'autonomie des degrés de l'être et de la liberté des individus. De la version latine de Denys par Érigène, il passe dans le commentaire d'HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Hier. cael.*, 2 (P. L., 175, 959, 981, 982).

Même thème dans ISAAC, *Liber de definitionibus*, I, éd. Muckle (*Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, XI), p. 313, appliqué à la continuité de l'âme et du corps.

Chez les Arabes, AVEMPACE écrit un traité *Continuatio intellectus cum homine*, et AVERROÈS, malgré son opposition à certaine métaphysique des intermédiaires, utilise la notion dans sa psychologie : « Continuatio hominis cum intentione sensibili... » *Comm. in III de An.*, éd. Venise, 1550, fol. 164 ra.

Ce restera, notion et vocable, un élément essentiel de l'*imago mundi* des maîtres latins du XIIIe siècle. Ainsi chez saint THOMAS, tant par l'influence des « philosophes » (arabes) que par celle de Denys. Cf. *de Ver.*, q. 2 a. 6 ; q. 10, a. 5 ; q. 14, a. 1, ad 9 ; q. 19, a. 1.

(2) Cf. R. ROQUES, *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, XVIII, p. 5-44.

(3) P. L., 175.

enclin à considérer la matière comme une puissance positive de désordre, Érigène avait considéré que la descente créatrice n'allait pas, dans l'intention divine, jusqu'à la matière corruptible, effet ultérieur d'une déchéance ; et l'homme n'aurait eu qu'un corps spirituel, sans besoins animaux. Contre cette portée cosmique du péché, nos maîtres du XIIe siècle, récapitulant l'interprétation chartraine du *Timée* et la hiérarchie dionysienne, proclament que la participabilité de la réalité divine va expressément jusqu'à la matière ; et cette immense unité se noue dans l'homme, à la jonction paradoxale de la matière et de l'esprit : le composé humain, comme on dira plus tard, consacre la solidarité de l'homme et de l'univers. Il est dans la *nature* de l'homme d'inclure la matière. C'est même pour cela qu'il a été créé. « Decens enim fuit, dit Alain de Lille en réponse à la question pourquoi l'homme a été créé, ut tam corporea quam incorporea natura divinae bonitatis particeps fieret, et ea frueretur, et feliciter viveret »[1].

C'est en conclusion d'une assez obscure controverse des premières décades du siècle qu'Alain de Lille fait cette déclaration. Une tradition vénérable, remontant à saint Grégoire, tenait que l'homme avait été créé par Dieu pour suppléer, dans une économie disloquée par le péché d'un certain nombre des anges, le nombre des esprits infidèles et désormais incapables d'occuper leur place dans le royaume céleste. Tradition sans aucun fondement biblique, elle avait fini cependant par être adoptée communément. Hypothèse ingénue, qui aurait été sans intérêt si elle ne révélait, sous son caractère épisodique, la double tendance d'esprits qui les uns ne considèrent dans l'économie du salut que le jeu capricieux des volontés, celle de Dieu et celle de ses créatures, dont les desseins et les œuvres composent une histoire avec ses imprévus et ses échecs, tandis que d'autres observent d'abord, sans détriment pour le Créateur, mais au contraire en expression de ses « idées », la nature des choses, leurs lois leur valeur propre, leur fonction et leur structure originales. L'homme n'est pas une créature de suppléance, il a été créé pour lui-même, sa nature rend raison de son existence. Son rôle dans l'univers ne dépend pas d'un accident angélique, mais bien de son implantation dans cet univers.

On ne sera pas surpris que le protagoniste de cette thèse naturaliste soit Honorius d'Autun, face à l'un des thèmes spirituels de la théologie monastique[2]. A plusieurs reprises, et avec ténacité, il dénonce l'élucubration grégorienne : la création se réalise dans un univers dont la diversité

(1) Alain de Lille, *Contra haereticos*, I, 14 ; P. L., 210, 319.

(2) Honorius d'Autun, *Elucidarium*, I, 11 (P. L., 172, 1116) ; *Liber XII quaestionum*, 1 (*ibid.*, 1178) ; *Liber VIII quaestionum* (*ibid.*, 1185) ; *Expos. in Cant.*, c. 5 (*ibid.*, 432). Rupert de Deutz, venu prendre part aux controverses en cours, à Laon (1117), fait assez longuement état du problème, P. L., 169, 265.

Sur cette controverse et sa signification, cf. M.-D. Chenu, *Cur homo? Le sous-sol d'une controverse au XIIe siècle*, dans *Mélanges de science religieuse* (Lille), 1953.

des natures assure l'harmonie ; c'est dans cette cohérence qu'est la grandeur du plan de Dieu.

La thèse d'Honorius devait l'emporter, appuyée sur un syncrétisme légitime où la « hiérarchie » dionysienne, et peut-être, vers la fin du siècle, l'influence des écrits hermétiques[1], confirmaient, dans la « continuité » des êtres, l'autonomie de leur nature. Nicolas d'Amiens, de descendance chartraine et porrétaine, donnera une parfaite expression de ces courants de pensée, lorsqu'il enseignera, dans ses théorèmes, que Dieu, voulant étendre à tout, même à la matière, son amour et sa participation, ne pouvait le faire sans créer un être, spirituel certes, pour être capable d'amour, mais lié à la matière, qui, par lui et en lui, entrerait dans le rayonnement de sa gloire[2]. La matière a un sens dans l'univers chrétien, et c'est l'homme qui le lui donne. L'ambiguïté du platonisme était levée, et l'inquiétude d'Augustin surmontée.

L'homme, dans la Nature, *est* donc nature. Qu'il soit esprit, et donc nature douée de liberté, qu'ainsi il soit engagé dans l'histoire du salut où sa liberté rencontre la liberté divine, ne ruine pas cette base, au niveau de la création. C'est que le jeu même de cette liberté embraye sur les lois de la nature : *Natura* est non seulement maîtresse de l'Univers et de ses générations, elle est aussi modératrice de la vertu. Ne pleure-t-elle pas sur les infidélités des hommes à l'idéal qu'elle enseigne dans ses lois ? Le *De planctu Naturae* d'Alain de Lille étend à l'univers moral sa doctrine de la nature. « L'apothéose de l'homme parfait se confond avec la glorification de Nature et des Vertus qui firent ce héros »[3]. La vie morale humaine est un cas particulier de la vie universelle ; l'univers de la liberté suppose avant lui l'univers de la nature, et comble un vœu de celui-ci[4].

Pour originale que soit, chez Alain, cette extension à l'ordre moral de la philosophie cosmique de Chartres, elle n'est pas sans trouver un terrain homogène, disons presque complice, dans l'évolution en cours de

(1) Hermès, au début de l'*Asclépius*, c. 2, part du principe de la « continuité » entre tous les genres d'être dans l'univers.

(2) Nicolas d'Amiens (?), *Ars catholicae fidei*, II, 13 ; P. L., 210, 607 : « Cum enim per praemissa caritatem Dei ad monia protensam esse habeamus, oportuit quod omni rei, aut alicui habenti cum omni re communem naturam, etiam gloriam suam communicaret. Sed omni non debuit hoc facere ; gloria enim Dei inutilis esset in insensatis et brutis. Ergo aliquid oportuit esse, quod haberet cum omni re aliquid commune ratione necessitatis ad illam gloriam capessendam... Oportunum fuit de vilissima materia rem illam fuisse plasmandam... Ergo de terra formatus est homo rationalis ut angelus, cum inanimatis vivens ; et constat ex quatuor elementis supremam gloriam suscepturus ».

(3) G. Raynaud de Lage *Alain de Lille poète du XIIe siècle*, Montréal-Paris, 1951, p. 85.

(4) Ainsi, au siècle suivant, la philosophie morale de saint Thomas sera une morale de type cosmique, non une morale purement réflexive. Cf. J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1947, p. 72.

la mentalité chrétienne. Cette évolution on la peut observer dans le développement, intellectuel et scolaire, d'une morale profane, basée sur la loi naturelle, à côté de la morale surnaturelle : à deux pôles différents, un Abélard et un Guillaume de Conches, en sont les témoins, non moins que la diffusion des textes des moralistes païens[1].

On la peut observer à la manière dont on commence à décrire l'organisme des vertus à partir des catégories des philosophes, laissant à leur registre spirituel et inconceptualisable les vertus évangéliques, humilité, chasteté, piété, pauvreté, ou les réduisant, comme Alain, à des chefs naturels, la chasteté à la tempérance, l'humilité à la force, la piété à sa définition cicéronienne[2].

On la peut observer dans les tentatives sinon de remplacer les catégories bibliques de l'histoire *(aetates)*, du moins d'y réintroduire les catégories profanes d'une histoire du monde, soit par la mise en œuvre des sources antiques, soit grâce à la sensibilité neuve au déroulement effectif de l'histoire récente[3].

On la peut observer aussi, cette mentalité nouvelle, à la transformation des traités de morale des princes : depuis l'époque carolingienne, ils se composaient de centons de textes empruntés à la Bible et aux Pères ; désormais, et de plus en plus, ils recourent aux autorités profanes de l'Antiquité, tel le *De instructione principum* de Giraud de Barri (1re partie vers 1177-1180), et le *Polycraticus* de Jean de Salisbury contient déjà toute une philosophie politique[4]. Nous sommes évidemment encore loin d'une théologie élaborée des rapports de la nature et de la grâce dans l'action humaine, et tous ces maîtres, Alain compris, ne mettent pas en cause les

(1) Cf. les travaux en cours de Ph. DELHAYE, en particulier : *La place de l'éthique parmi les disciples scientifiques au XIIe siècle*, dans *Miscellanea A. Janssen*, Louvain, 1948, t. I, p. 29-44 ; *L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle*, dans *Mediaeval Studies*, 11 (1949), p. 77-99 ; *Une adaptation du « De officiis » au XIIe siècle : Le « Moralium dogma philosophorum »*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 16 (1949), p. 227-258 ; 17 (1950), p. 5-28.

(2) Cf. RAYNAUD DE LAGE, *op. cit.*, p. 86. Il faudrait observer ici l'évolution du dispositif et de l'inspiration des traités *De virtutibus et vitiis*.

(3) Depuis le mot fameux de BERNARD DE CHARTRES : « Nous sommes des nains montés sur les épaules des géants, et nous voyons plus loin qu'eux » (rapporté par Jean de Salisbury, *Metalog.*, III, 4), jusqu'au discernement des « états » variés de la Chrétienté selon les conjonctures historiques. Cf. ANSELME DE HAVELBERG et sa théorie évolutioniste, *Dialogi*, I, 2 (P. L., 188, 1144) (entre 1136 et 1149). Et toute la littérature historique du temps ; cf. J. de GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 1946, t. II, p. 39-103.

(4) Il est d'ailleurs difficile de faire, chez Jean de S., la part de la lecture des Anciens et celle de son expérience politique, comme aussi la part des éléments archaïques de sa pensée et des perspectives modernes que déjà il dégage. Cas majeur de notre diagnostic sur l'humanisme du XIIe siècle, entre sa renaissance antique et sa vision de la culture autochtone. Cf. face aux interprétations de C. C. J. Webb, H. LIEBESCHÜTZ, *Medieval humanism in the life and writings of John of Salisbury*, Londres, 1950.

grands thèmes augustiniens de la nécessité de la grâce et de la dépression de la nature ; ils sous-tendent cependant leur augustinisme, même à Saint-Victor, d'une analyse plus ou moins autonome des ressources et des comportements où la grâce trouve sa matière.

L'HOMME MAITRE DE LA NATURE

Ars et Natura

De ce nouvel équilibre de la grâce et de la nature, ce ne sont pas d'ailleurs les théologiens qui, à l'École, en furent les protagonistes, ou du moins ils n'en énoncèrent les lois qu'à partir de la vie même de l'Église qui, spirituellement et pastoralement, se construisait en ce XIIe siècle, dans des formes et des états nouveaux. La fameuse querelle entre moines et chanoines réguliers, puis, débordant la réforme canoniale, les mouvements apostoliques inspirés du pur Évangile, impliquaient non seulement des institutions nouvelles, mais des attitudes inédites dans la dialectique du monde et de l'Évangile, par où se définit la tension intérieure du chrétien. Dans un double et unique réflexe, ce retour à la *vita apostolica* primitive, hors le féodalisme monastique, appelait et procurait une présence au monde ; il ne s'agissait plus de polariser la vie parfaite par l'idéal monastique consommant sur terre une ébauche de la cité de Dieu, mais de jeter le levain dans un monde où émergeait, hors de l'appesantissement féodal, une nouvelle civilisation. Non pas donc seulement des purifications morales, inspirées de bonnes volontés réformatrices, comme en était déjà rempli le XIIe siècle, mais la réfraction des vérités évangéliques dans une économie sociale déterminée. Rencontre de l'Église et du monde, qui s'accomplit dans un témoignage pur et abrupt, mais tout sensible aux valeurs d'un homme nouveau, plus que dans l'appareil d'une Chrétienté puissante — et compromise — par son établissement. On ne sera donc pas surpris que ce soit parmi ces évangéliques que se recruteront, dans les générations suivantes, les théologiens de cette nouvelle Chrétienté, où la raison elle-même, cette fine pointe de la nature humaine, entrera dans la construction terrestre de la science de Dieu. La scolastique, comme on dira plus tard, est la plus haute application de l'axiome : « Gratia non tollit naturam, sed perficit ».

Bien qu'elle répercute au plan de la vie sociale et de ses évolutions la découverte de la nature, nous ne pouvons ici analyser cette sensibilité nouvelle, puisée dans une intelligence apostolique du monde[1] ; nous voulons nous en tenir aux réalités profanes, et poursuivre notre diagnostic dans le sous-sol modeste de la vie terrestre. La rencontre de l'homme et

(1) Cf. M.-D. CHENU, *Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique (XIIe siècle)*, dans *Rev. hist. ecclés.*, 1953.

de la nature ne s'accomplit en effet que lorsque l'homme s'empare de cette nature et la met à son service : ainsi le veulent l'ordre même des natures, et, pour le chrétien, l'ordre créateur, exprimé aux premières pages de la Bible. Le XII[e] siècle illustre à point cette loi.

Dans son histoire de la technique, L. Mumford, réhabilitant les premiers efforts de l'humanité avant l'ère moderne, souligne l'importance des progrès accomplis au moyen âge, et il introduit sa description par une évocation où, dans l'éveil des sens de la nature, artiste et artisan sont solidaires. « Dans les fraîches sculptures naturalistes des églises du XIII[e] siècle, on peut constater le premier mouvement du dormeur gêné par la lumière du matin. L'intérêt de l'artisan pour la nature fut d'abord confus ; petit à petit, l'artiste sculpta délicatement des feuilles de chêne ou des rameaux d'aubépine, tout en continuant à créer d'étranges monstres, des gargouilles, des chimères, des bêtes légendaires. Mais l'intérêt pour la nature s'élargit progressivement et devint plus absorbant ». Nous entrons volontiers dans la suggestion de Mumford, à laquelle souscrivent d'ailleurs les historiens de l'art : nous pensons que l'essor des techniques est le signe et le moyen d'une vraie découverte, d'une découverte active de la nature, en même temps que l'homme se révèle en quelque sorte à lui-même, en maîtrisant ainsi la nature. Révélation subconsciente d'abord, mais qui se manifeste bientôt par des curiosités où les emprises physiques du travail débouchent dans la vie de l'esprit, pour équilibrer sagement les griseries dialectiques ou les intériorités illusoires.

Le XII[e] siècle est, là encore, dans la civilisation médiévale, le pivot d'une transformation qui en bouleverse les conditions matérielles ; on a pu parler de « révolution technique ». A la faveur de l'éclatement de la féodalité et de son esclusivisme terrien, à la faveur de l'émancipation économique et politique des artisans urbains, organisés en corporations, à la faveur d'une circulation active des biens et des personnes dans une économie de marché, la mise en œuvre et l'extension de nouvelles techniques modifient profondément non seulement la vie matérielle, mais, dans la vie de l'esprit, certains modes de perception, de sensibilité, de représentation. Aristote n'avait-il pas appuyé son analyse du devenir et de ses facteurs sur l'analogie de la fabrication par l'artisan ?[1]

« Peut-on considérer les objets fabriqués par l'homme, des chaussures, du fromage, et autres produits de ce genre, comme des œuvres de Dieu ? », se demande maître Gilbert. Question de théologien, et non plus considération philosophique à la manière d'Aristote : sous le caractère simplet de sa formule, elle exprime une première conscience du rôle de l'économie humaine dans le plan religieux du monde ; et cela porte plus loin que la réponse, non sans intérêt d'ailleurs, dans laquelle Gilbert distingue, dans le grand œuvre de Dieu, l'action créatrice, les opérations de la nature,

(1) Sur cette analogie entre τέχνη et φύσις, cf. *II Phys.*, 1, 139 a 32-36 ; 2, 194 a 21.

les fabrications de l'homme, situées ainsi dans la qualification religieuse du « gouvernement » du monde[1].

Jean de Salisbury, plus sociologue, observe la place que tiennent dans la Cité les corps de métier, corps du monde rural ou métiers mécaniques, dont la spécialisation croissante, au bénéfice du bien commun, ne permet guère au législateur de formuler pour chacun les conduites de leurs innombrables fonctions[2]. Alexandre Neckham († 1217), successivement maître en droit, en médecine, en théologie, et sensible aux diverses méthodes constructives de divers savoirs, a composé, outre son *De naturis rerum*, une espèce de dictionnaire de l'outillage et des instruments domestiques, *De nominibus utensilium*, qui applique ainsi à la mécanique le goût contemporain pour la lexicographie[3].

L'essor des techniques dépasse, en volume et en qualité, ces consciences professionnelles ou religieuses, encore primitives, de leur rôle. La production de l'énergie fait des progrès bouleversants avec l'extension et le perfectionnement des machines à capter les forces de l'eau et à produire des mouvements circulaires : moulins, roues hydrauliques (un cheval au lieu de 25) ; moulins à vent, dont les premières traces en Europe occidentale remontent à 1105 ; démultiplication de force par des appareils de levage ; industries de guerre, qui disqualifient l'ancienne chevalerie (le concile de Latran de 1139 interdit l'arbalète récemment apparue). Les moyens de transport et de circulation libèrent l'homme de plus en

(1) *Note super Johannem sec. mag. Gilb*[*ertum*], ms. Londres, Lambeth Palace 360, fol. 32 rb : « De artificialibus quaeritur utrum a Deo facta sunt, sicut caseus, et sotulares, et hujusmodi quae dicuntur esse opera hominis non Dei. – Omnia quidem a Deo facta sunt tanquam ab auctore ; quaedam tamen ejus opera dicuntur, sicut sunt, illa quae per se operatur ita scil. quod nec naturae similitudine, nec alicujus ministerio, ut caelum et terram. Alia dicuntur opera naturae, quae a Deo ita creantur quod ad alterius similitudinem, ut quod grana ex granis, et equis ex equo, et similia ex similibus. Alia quae hominis ministerio facit, hominum dicuntur. Unus ergo omnium auctor Deus, diversae tamen operandi rationes, et auctoritatis et ministerii, quorum alterum homo dicitur auctor, alterum vero Deus. Similiter usualiter dici solet de aliquo divite quod multa fecit edificia, quae eadem singulariter fecit et carpentarius, sed alter auctoritate sola et jussu, alter ministerio ».

(2) Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VI, c. 20 : Qui sint pedes reipublicae et de cura eis impendenda [c'est déjà l'image qu'exploitent, parmi les sociologues modernes, les théoriciens organicistes] : « ... In his [officiis] quidem agricolarum ratio vertitur, qui terrae semper adhaerent, sive in sationalibus, sive in consitivis, sive in pascuis, sive in floreis agitentur. His etiam aggregantur multae species lanificii, artesque mechanicae quae in ligno, ferro, aere metallisque variis consistunt... Haec autem tot sunt ut respublica non octipedes cancros, sed et centipedes pedum numerositate transcendat... Tam variae figurae sunt ut nullus unquam officiorum scriptor in singulas species eorum specialia praecepta dederit ».

(3) Alexandre Neckham, *De nominibus utensilium*, éd. Wright, *A volume of vocabularies*, p. 96-119, et Scheler, dans *Jahrbuch für englische und romanische Literatur*, VII, p. 58-74, 155-173. Cf. Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, 1924, p. 359-363.

plus : l'invention du collier d'épaule pour l'attelage transforme la vie rurale ; le gouvernail fixe date de 1180 ; la boussole permet la grande navigation, favorise le mercantilisme où la bourgeoisie commerçante supplante la noblesse évincée, concourt au déplacement vers l'Atlantique du courant des affaires en Méditerranée. En 1188, on construit le pont d'Avignon, en dix-huit arches de pierre. L'horloge mécanique commence à rationaliser le temps, dont la régularité mesure la civilisation machiniste, car « la pendule ne garde pas seulement la trace des heures, mais synchronise les actions humaines » (L. Mumford) ; les cloches de la tour de l'horloge commandent la vie urbaine : la machine est omniprésente, donnant un nouveau « milieu » à l'existence, qui n'est plus commandée par les rythmes humains, mais par un temps mécanique. La riche parure des horloges est l'expression de cette novation saisissante dans l'esprit populaire.

Dans cet univers mécanique, l'homme sort de l'empirisme confus, dépersonnalise son action, devient sensible à la densité objective et à l'articulation des choses sous la domination des lois naturelles. L'ordre n'est plus seulement le schéma d'une imagination esthétique ou d'une conviction religieuse ; il est éprouvé, soutenu par une méthode : la nature est pénétrable, prévisible. La science de l'homme embrasse la connaissance de cette maîtrise de la nature. Le *quadrivium*, science des *res*, a valeur éducatrice autant que le *trivium*, science des *verba*, qui fabrique trop de rhéteurs et de dialecticiens. Gilbert de la Porrée conseille aux étudiants fanatiques de dialectique « d'apprendre le métier de boulanger ». Et les artisans de la cathédrale de Chartres n'étaient-ils pas des hommes de la même taille qu'Abélard ? Hugues de Saint-Victor donne large place, dans son *Didascalion*, aux arts mécaniques, « lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam (les loisirs ne sont pas oubliés, dans cette heureuse économie !) »[1].

Cet *homo artifex*, créateur de formes, distingue désormais entre l'animé et le mécanique, se purge des imageries infantiles de l'animisme et des fausses divinisations du merveilleux ; le sacré qu'il profanise dans cette exploitation n'avait pas de valeur religieuse authentique. Il connaît mieux son rôle dans l'univers. Ces médiévaux sont hantés par l'automate, qui déshumaniserait utilement tant de banales activités ; mais l'emprise de l'homme sur la matière introduit cette réalité opaque et inerte dans une économie qui, à son terme suprême, dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle, divinise cette fois pour de bon l'univers de la nature. La réflexion de Nicolas d'Amiens, ci-dessus rapportée, n'était pas qu'une déduction

(1) Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, II, c. 20-23. C'est d'ailleurs là l'effet de son ouverture d'esprit et de sa culture livresque des Anciens, plus que du spectacle des artisans de son temps.

a priori. Aussi bien, jadis, les Ioniens, penseurs et artisans, avaient, loin des dieux d'Hésiode, construit une nouvelle cosmogonie, où l'intelligence et l'outil révélaient la nature.

Ars et natura : là encore Aristote procurera aux maîtres du XIIIe siècle une élaboration philosophique beaucoup plus mûre, que d'ailleurs leur dialectique n'exploitera pas à fond[1]. Mais déjà la réflexion des hommes du XIIe siècle, moins enclose dans l'École, avait perçu tout ce que l'art, en forçant la nature, peut révéler sur l'homme, en même temps que la découverte de la nature donnait consistance à une métaphysique de l'univers et à de nouvelles méthodes de penser.

Ars et natura : mais c'est déjà un affrontement, et l'amorce d'une opposition. L'homme « en face » de l'univers, n'accepte pas seulement le monde extérieur, il le change, et, avec ses outils, en veut composer un monde humain ; il n'accepte pas seulement ses besoins animaux, il les refuse en quelque manière, du moins leur libre cours, pour les éduquer *(ars = disciplina)*. Double lutte, immédiatement tournée alors en thème chrétien, de la Genèse à la mystique paulinienne, dans un monde de péché, que l'homme ne sait plus régir. La nature embraye sur l'histoire. L'autre branche du platonisme ambigu apporte sa sève, fût-ce, là aussi, après de sévères corrections. Augustin rattache le péché originel à la génération, grand œuvre de la Nature, sans parler de ses autres gestes.

Par le dégagement même des pressions qui faisaient peu à peu émerger la notion de nature, nous avons consciemment cédé à une présentation unilatérale des remous doctrinaux et spirituels du XIIe siècle ; mais, à chaque instant, ces mêmes pressions engrènent spontanément et sainement sur la « vie intérieure » qu'appelle, dans le microcosme, au titre même de sa nature, l'emprise intellectuelle et mécanique sur le macrocosme. Saint Bernard n'est guère sensible à ce parallélisme ; mais Guillaume de Saint-Thierry sait faire bénéficier la grâce cistercienne qui l'a touchée, d'une anthropologie nourrie, par delà Augustin, du sens cosmique des Grecs, et sa *Physica animae*, traité de l'image de Dieu en l'homme, n'est pas seulement un traité de la connaissance de soi-même, mais, selon son titre, une investigation de la « physique » de l'âme, soutenue par les naturalistes et les docteurs ecclésiastiques, (Grégoire de Nysse *De hominis opificio*, dans la traduction de Scot Érigène).

Pareils recoupements sont frêles, mais très significatifs ; ils se multiplieront d'ailleurs de plus en plus, et, avec l'entrée d'Avicenne, à la fin du siècle, sur des territoires nouveaux, où l'on peut croire un instant que le philosophe arabe serait le réacteur synthétique des pressions de Denys

(1) Ces maîtres, tant les hommes de science que les lettrés, sont en outre très sensibles aux défaillances des arts et métiers par rapport aux réussites de la nature. Cf. à propos de Jean de Meung, G. Paré, *op. cit.*, p. 65-68.

(Érigène), d'Augustin, d'Aristote[1]. Recoupements significatifs : non seulement de l'afflux de sources hétérogènes, non seulement des interférences permanentes et contrastées des courants de pensée, mais de la liaison interne, en authentique esprit chrétien, de ces deux valeurs disparates : la découverte de la nature et le *contemptus mundi*. Leur tension non seulement définit l'état du chrétien dans le monde, mais aussi commande son travail théologique, en même temps que sa vie personnelle. Il est inévitable, et il est normal, que cette tension aboutisse à des options différentes dans la réflexion théologique comme dans la sensibilité spirituelle et les engagements apostoliques. Cîteaux, à plusieurs reprises, s'opposera publiquement, on le sait, aux maîtres de Chartres, et les *Porretani* relèveront les faiblesses de l'augustinien Pierre Lombard. Quand il ne cède pas à son mythe de la Nature, Alain lui-même débite les formules d'Augustin sur le péché originel. C'est que la *nature* de l'homme ne peut, à elle seule, définir l'homme dans son existence et dans sa conduite ; cette nature est engagée dans des conditions historiques, dans des *états*, comme disait Augustin, qu'une philosophie des essences, ignorante de l'histoire, finit par négliger, car elle ne peut les déduire de la nature. « La philosophie de l'homme est nécessairement double, ce qui ne veut pas dire contradictoire : il y a une philosophie de la nature humaine et une philosophie de la condition humaine » (E. Borne).

Il nous est apparu que, sans détriment pour le *contemptus mundi* de Cîteaux, ni pour la théologie monastique qui le supporte, la grandeur du XIIe siècle comportait aussi, sans qu'un génie, hélas ! lui ait donné une suprême expression encore, ni un plein équilibre, cette découverte *religieuse* de l'univers, dans une nature qui, selon le mot du très profane Jean de Meung, est la chambrière de Dieu. Aussi bien, Alain de Lille devait terminer ses jours à Cîteaux, — au moment où saint Dominique relayait les Cisterciens défaillants dans la prise en charge évangélique d'une nouvelle civilisation, que définira humainement et théologiquement saint Thomas d'Aquin.

M.-D. CHENU.

(1) Nous pensons à la tentative du *Liber de causis primis et secundis*. Cf. analyse et édition par R. DE VAUX, dans *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Paris, 1934.

HUGUES ÉTHÉRIEN ET LÉON TOSCAN

Le rêve longtemps caressé par Manuel Comnène de restaurer à son profit l'unité de l'empire romain lui avait fait percevoir la nécessité d'apaiser le schisme religieux opposant Grecs et Latins. Au grand scandale de ses sujets, il s'entourait volontiers de fonctionnaires occidentaux, capables de servir ses projets. Les deux frères pisans Hugues Éthérien et Léon Toscan firent ainsi carrière à Byzance. Léon fut de longues années interprète à la chancellerie impériale et Hugues, encore qu'il n'ait pas rempli de charge officielle, tient devant l'histoire le rôle de conseiller théologique latin de Manuel. A la demande de l'empereur il écrivit un gros traité en trois livres sur la procession de l'Esprit-Saint, problème central de la controverse dogmatique. L'ouvrage fit grande impression sur l'impérial solliciteur, et les théologiens grecs n'oublièrent pas de longtemps le polémiste latin. Il y aurait peu de détails bio-bibliographiques essentiels à ajouter à ces quelques notions sommaires sur les deux frères si une lettre du pape Lucius III ne les enrichissait de manière exceptionnelle en faveur de Hugues. Le pontife écrivait en effet le 7 décembre 1182 à Léon, pour lui annoncer le décès de son frère Hugues, cardinal de Saint-Ange. Simple laïc jusqu'au déclin de sa vie, Hugues Éthérien avait été promu aux ordres sacrés et au cardinalat. Les espoirs que le pape concevait de cette promotion furent déçus : le nouveau cardinal décéda quelques jours plus tard. On oublia très vite la prélature de Hugues ; son nom ne figura point, et ne figure pas encore, dans les répertoires historiques des membres du Sacré-Collège[1].

(1) Il n'existe aucune étude d'ensemble sur Hugues Éthérien et son frère. Sur le premier, outre les répertoires bibliographiques courants (très insuffisants) on pourra consulter E. Volpini, notice de Hugues, dans A. Fabroni, *Memorie istoriche di più uomini illustri Pisani*, t. II, Pisa, 1790, pp. 59-68 ; t. IV, Pisa, 1792, pp. 151-153 ; et surtout R. Lechat S. J., *La patristique grecque chez un théologien latin du XIIe siècle, Hugues Éthérien*, dans *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, Louvain, 1914, pp. 484-507. — Sur le second, bonne étude de C. H. Haskins, *Leo Tuscus*, dans *The English historical Review*, t. 33 (1918), pp. 492-496 ; reprise et enrichie dans *Studies in the history of medieval science*, 2e édition, Cambridge, Mass. (U.S.A.), 1927. — Nous citerons les travaux secondaires, s'il y a lieu, à mesure du développement de notre enquête.

L'ombre qui couvre la carrière des deux frères n'a d'égale que la confusion régnant dans les histoires littéraires à propos de leurs écrits. Si deux ouvrages de Hugues sont assez bien connus — le traité sur la procession du Saint-Esprit, écrit en collaboration avec son frère Léon, et un livre sur l'état de l'âme après la mort —, il n'en va pas de même pour les œuvres mineures, dont la nature et le nombre demeurent imprécis. Un seul écrivain fit preuve d'informations originales à ce sujet, Jean Trithème, dont les notices bibliographiques sur les deux frères l'emportent de beaucoup sur celles composées par des auteurs plus modernes. Mais parce que l'abbé de Spanheim n'était pas toujours une autorité très sûre, et qu'il était le seul à proposer des informations aussi précises, on ne lui fit pas confiance. Le donné du *De scriptoribus ecclesiasticis* resta lettre morte. Les historiens et bibliographes récents qui eurent l'occasion d'aborder les problèmes posés par les écrits des deux frères n'ont pu proposer de solutions authentiques faute d'informations nouvelles. L'apport des manuscrits 5. l. 24 de la Bibliothèque Fernand Colomb, au Chapitre de la Cathédrale de Séville (Bibliotheca Colombina), et 188 de la Bibliothèque municipale de Colmar nous permettra de faire quelque lumière en ce domaine et d'enrichir notablement notre connaissance de l'héritage littéraire de Hugues Éthérien et de Léon Toscan.

Voici tracés à grandes lignes les thèmes des deux chapitres de cette étude, l'un étant consacré à la biographie des personnages, l'autre à leurs écrits. Il resterait à apprécier la valeur d'une information étrange donnée par l'une des sources de notre sujet : Hugues de Honau, auteur du *Liber de diversitate naturae et personae*, disciple obstiné de Gilbert de la Porrée, compte Hugues Éthérien parmi les membres de la « petite école » des porrétains intégristes de la fin du XIIe siècle. Le problème aurait sans doute été résolu depuis longtemps si Paul Fournier n'avait été aussi discret sur les annotations couvrant les marges du manuscrit de Grenoble du *Liber de vera philosophia*, autre ouvrage bien connu procédant du même milieu porrétain. Quel pouvait être ce cardinal Hugues, auteur d'un traité contre les Grecs sur la procession de l'Esprit-Saint, dont se recommandait si souvent l'annotateur anonyme ? Nous devinons l'embarras de Paul Fournier et le pourquoi de sa discrétion.

Justifiée ou non, la relation posée nous invite à considérer le rôle revendiqué par l'école porrétaine dans l'apport de nouveaux textes patristiques grecs en Occident. Par où Hugues Éthérien, jusqu'ici maintenu en sa tour d'ivoire de Byzance, retrouverait droit de cité dans l'histoire de la théologie latine. Nous réservons l'étude de ces problèmes pour un travail consacré aux écrits de la « petite école ». Il fallait auparavant faire un peu de lumière autour du principal personnage engagé dans l'affaire : Hugues Éthérien. C'est l'objet des pages qui suivent.

I. Notice biographique de Hugues Éthérien et de Léon Toscan

La lettre de Lucius III à Léon Toscan, expédiée en décembre 1182, est une pièce exceptionnelle dans notre dossier. D'une manière générale, la documentation ne comporte aucune pièce biographique. Il faudra recueillir ici et là de rares et furtives informations, échappées comme par hasard à des écrivains dont l'objet n'était pas de nous renseigner sur la vie de Hugues Éthérien et de son frère. Toutefois une chance nous sert. Par une attention délicate et réciproque, Léon et Hugues ont eu soin de se nommer l'un l'autre dans la plupart de leurs écrits. De sorte que les préfaces de ces ouvrages constituent une source biographique non négligeable. Autre avantage. Les principaux traités de Hugues, le *De anima corpore iam exuta*, le *De sancto et immortali Deo* et le *De differentia naturae et personae* sont accompagnés des lettres qui furent échangées à leur occasion entre l'auteur et les destinataires : le clergé de Pise dans le premier cas ; le pape Alexandre III et Aymeri de Limoges patriarche d'Antioche dans le second ; enfin Hugues de Honau et Pierre de Vienne dans le dernier. Si nous ajoutons encore une lettre adressée par Hugues aux consuls de Pise, au sujet d'un incident dont il avait été la victime à Constantinople, et la préface de Hugues de Honau au *Liber de diversitate naturae et personae*, dont il est l'auteur, nous aurons épuisé la liste des documents à exploiter pour présenter nos personnages.

Comme nous aurons à citer très fréquemment les pièces de ce dossier, il est utile d'en dresser l'inventaire pour épargner au lecteur la répétition fastidieuse des références bibliographiques.

1. *Catalogue des sources*

Document I. — Hugues de Honau, Préface au *Liber de diversitate naturae et personae* (œuvre d'un disciple de Gilbert de la Porrée, écrite après le troisième concile de Latran — mars 1179 — et avant 1182. L'auteur, qui a connu Hugues Éthérien au cours de deux légations à Constantinople, donne des détails sur la formation intellectuelle de celui-ci aux écoles de France ; il a obtenu de lui un traité sur la distinction de la nature et de la personne et le *De immortali Deo*, l'œuvre la plus importante de Hugues Éthérien). Texte de cette préface dans C. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge, Mass. 1927, pp. 210-212. — Nous en donnons le passage essentiel ci-après, pp. 74-75[1].

(1) Par la suite nous citerons les documents sous le numéro qu'ils reçoivent ici. A s'en tenir à l'ordre chronologique, les deux premières pièces ne devraient pas venir à cette place ; cependant, l'une nous informant sur les débuts de la carrière de Hugues et sa formation scolaire, l'autre permettant de fixer approximativement l'apparition

Document II. — Léon Toscan, Lettre-préface, adressée à son frère Hugues Éthérien, à la version de l'Interprétation des Songes, d'Achmet (Léon a entrepris cette version à la suite d'un songe de Hugues ; Manuel Comnène a imposé une solution théologique d'inspiration latine à une controverse divisant l'Église byzantine après avoir lu un livret de Hugues sur la question. Léon suit l'empereur dans une campagne en Bithynie : 1176). Texte dans C. H. Haskins, *l. c.* (ci-dessus, Doc. I), pp. 217-218.

Document III. — Léon Toscan, Lettre-préface, à Renaud de Moncada, à la version de la messe de saint Jean Chrysostome (c'est à la prière de Renaud, venu à la cour de Manuel Comnène, que Léon fait cette traduction). Texte dans F. Claude de Saintes, *Liturgiae sive missae sanctorum patrum Jacobi apostoli et fratris Domini, Basilii Magni e vetusto codice latinae translationis, Joannis Chrysostomi interprete Leone Thusco*, Antverpiae, 1562, fol. 49r. Voir ci-après, p. 119.

Document IV. — Lettre du clergé de Pise à Hugues Éthérien — *circa* 1168-1170 (que maître Hugues veuille bien donner son avis sur le difficile problème de l'état de l'âme après la mort, dont la survie est niée par des hérétiques de la ville). Texte en tête des impressions du *De anima corpore iam exuta*, de Hugues Éthérien (nous citerons Migne, *Patrologie Latine* = *P. L.*, t. 202, col. 167-168).

Document V. — Réponse de Hugues au clergé de Pise : 1171 (Hugues envoie à ses correspondants, par l'entremise du consul de Pise Alberto di Bolso et ses illustres collègues (dont l'un est Burgundio, le célèbre traducteur), le traité sur l'état de l'âme séparée qu'il vient d'écrire à leur requête). Texte en tête des impressions du *De anima corpore iam exuta*, après le document IV (*P. L.*, 202, col. 167-168).

Document VI. — Lettre de Hugues Éthérien aux consuls de Pise 1177 (l'auteur informe les consuls des incidents qui ont marqué la liquidation de la succession d'un colon pisan, Signorettus : Hugues exécuteur testamentaire du défunt a été jeté en prison ; il a été libéré sur une intervention de son frère Léon auprès de Manuel. La justice a rendu raison à Hugues contre l'agent du fisc impérial). Texte dans G. Müller, *Documenti sulle relazioni delle città Toscane coll' Oriente Cristiano e coi Turchi...*, Firenze, 1879, pp. 11-13 (sous la date erronée de 1166). Cfr. ci-après, pp. 81-82.

Document VII. — Préfaces de chacun des trois livres du *De sancto et immortali Deo*, achevé vers la fin de 1176 (précisent les raisons qui ont

des deux frères à Byzance, nous les avons transposées en première place. — Sur l'attribution à Hugues de Honau du *Liber de diversitate naturae et personae*, voir ci-après pp. 89-90.

motivé l'œuvre et les circonstances de sa réalisation). Ces préfaces sont imprimées avec l'ouvrage (*P. L.*, 202, col. 231-234 ; 273-276 ; 333-334).

Document VIII. — Lettre de Hugues Éthérien au pape Alexandre III : 1177 (lui annonce l'envoi de son ouvrage, le *De sancto et immortali Deo*, et le soumet à sa suprême autorité doctrinale). Texte en tête des impressions de l'œuvre (*P. L.*, 202, col. 227-228).

Document IX. — Réponse du pape Alexandre III à Hugues Éthérien : 6 novembre 1177 ; Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, n. 12957, sous la date erronée du 13 novembre (le pontife accuse réception de l'ouvrage de Hugues, transmis par maître Caciareda ; le félicite de son action auprès de l'empereur et le prie de multiplier ses efforts en faveur de l'Union). Texte en tête des impressions du *De sancto et immortali Deo* (*P. L.*, 202, col. 227-230).

Document X. — Lettre de Hugues Éthérien à Aymeri, patriarche d'Antioche : 1176-1177 (lui annonce l'envoi, par l'entremise du prince Renaud de Châtillon, de son ouvrage, le *De sancto et immortali Deo*, en recensions grecque et latine). Texte dans E. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. I, Paris, 1717, col. 479 ; (*P. L.*, 202, col. 229-230).

Document XI. — Réponse du patriarche d'Antioche, Aymeri de Limoges, à Hugues Éthérien : 1177 (?) (le remercie de son ouvrage et le prie de lui procurer la copie des Homélies de saint Jean Chrysostome sur les épîtres de saint Paul, une chronique grecque et les actes du concile de Nicée). Texte dans E. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. I, Paris, 1717, col. 480-481, et en tête des éditions du *De sancto et immortali Deo* (*P. L.*, 202, col. 229-232).

Document XII. — Léon Toscan, dernier chapitre du *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum :* après juillet 1177 (effets de la publication du *De sancto et immortali Deo* à Byzance ; négociations pour l'Union ; leur échec final). Manuscrit de Séville, Colombina 5. l. 24, fol. 87va-88rb ; texte édité ci-après, pp. 126-127.

Document XIII. — Hugues Éthérien, Lettre-préface, au cardinal Arduin, au *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt :* après 1178 (le cardinal a demandé à Hugues des informations sur les reproches que les Grecs font à l'Église latine ; le *De haeresibus* contient le catalogue de ces reproches, traduit du grec par Hugues). Ms. de Séville, fol. 76ra ; texte ci-après, p. 116.

Document XIV. — Lettre de Hugues, écolâtre de l'abbaye de Honau, diacre du Sacré Palais (impérial), à Hugues Éthérien à Constantinople : avant 1179 (lui demande son avis sur des questions théologiques débattues entre Porrétains et non-Porrétains) : Ms. Colmar 188, fol. 33v-34r. Cfr. ci-après, pp. 128-130.

Document XV. — Lettre du même au même ; avant 1179 (répond à une

lettre de Hugues Éthérien, qui ne nous a pas été transmise, sur le même objet que la lettre précédente). Ms. Colmar 188, fol. 34v-35r. Cfr. ci-après, pp. 130-131.

Document XVI. — Lettre de Pierre, écolâtre de Vienne (Autriche) à Hugues Éthérien : avant 1179 (même objet que les documents XIV-XV). Ms. Colmar 188, fol. 35r-35v. Cfr. ci-après, pp. 131-132.

Document XVII. — Hugues Éthérien, Lettre-préface et traité *De differentia naturae et personae* adressés à Hugues (de Honau) et à Pierre (de Vienne) : 1179 (Hugues adresse à ses amis le traité qu'ils lui ont demandé sur la différence de la nature et des personnes dans la Trinité). Ms. Colmar 188, fol. 36r-45v. Cfr. ci-après, pp. 133-134.

Document XVIII. — Lettre de Lucius III en faveur de l'Église du Saint-Sépulcre, en date du 14 juillet 1182 (Hugues <Éthérien>, cardinal du titre de Saint-Ange, y appose sa signature). Jaffé-Wattenbach, n. 14681. Cfr. v. J. Pflugk-Harttung, *Acta Pontificum Romanorum inedita* t. III, Stuttgart 1886, n. 322, pp. 293-295, sous la date erronée du 30 juin.

Document XIX. — Lettre de Lucius III en faveur de l'abbaye de La Cava, en date du 15 juillet 1182 (Hugues, cardinal de Saint-Ange, y appose sa signature). Jaffé-Wattenbach, n. 14682. Cfr. P. Kehr, *Papsturkunden in Salerno, La Cava und Neapel* (*Aus den Nachrichten der k. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Philolog.-histor. Klasse*, 1900, Heft 3, p. 257).

Document XX. — Lettre de Lucius III à Léon Toscan, en date du 7 décembre 1182 (Le pontife annonce à Léon le décès de son frère Hugues, cardinal de Saint-Ange, qu'il avait promu en quelques jours aux ordres sacrés et finalement créé cardinal. La lettre sera portée à Byzance par Fabricius, neveu du destinataire. Que Léon veuille bien faciliter la mission de Fabricius auprès de la cour grecque). Jaffé-Wattenbach n. 14712. Texte dans G. Müller, *Documenti sulle relazioni delle città Toscane coll' Oriente Cristiano e coi Turchi...*, Firenze, 1879, pp. 24-25 (publié la première fois par A. M. Bandini : cfr. ci-après, p. 93, n. 24).

Quelques autres pièces pourront être citées à l'appui de celles-ci ; isolées, elles seraient incapables de fournir une information utilisable.

2. *Formation scolaire parisienne de Hugues Éthérien*

Il est admis de manière générale que les deux frères sont originaires de Pise. Le doute n'est guère possible. Quand les clercs de la ville consultent Hugues sur les difficiles problèmes de l'état de l'âme après la mort et de l'utilité de la prière pour les défunts, ils le pressent de répondre en lui rappelant les devoirs de solidarité qui le lient à la cité toscane. D'autre

part, à Constantinople, Hugues prend la défense des intérêts pisans contre les agents du fisc grec, et il en réfère aux consuls de Pise[1].

Le moment de la naissance des deux frères est inconnu. Il est possible cependant de le conjecturer avec une approximation suffisante en partant de l'événement principal de la vie de Hugues : sa promotion au cardinalat. La lettre de Lucius III permet de fixer le fait sans erreur possible au début de l'été 1182. Nous pouvons penser que le nouveau promu était à cet instant un homme d'âge mûr, peut-être proche de la vieillesse.

Un autre fait autorise une conclusion analogue. Dès 1166, quoique laïc, Hugues s'était si bien imposé comme théologien à Byzance, que Manuel Comnène contraignit un synode de l'Église grecque tenu cette année-là d'adopter des décisions dogmatiques conformes à l'enseignement de ce catholique latin[2]. Une telle autorité n'appartient pas à la jeunesse. Sans doute ne sera-t-on guère éloigné de la vérité en fixant la date de naissance de Hugues Éthérien un peu après le début du siècle : vers 1110, 1120 peut-être.

Léon était plus jeune que son frère. Lorsqu'il parle de lui, il accompagne son nom d'un qualificatif exprimant de sa part une attitude révérentielle : Hugues mon maître, mon précepteur[3]. Léon survivra à son frère.

Le fait de dénominations différentes — Éthérien, Toscan — ne doit suggérer aucun doute sur la nature des liens unissant Hugues et Léon ; ils sont frères de sang *utraque origine*[4]. Si, au douzième siècle, les noms de famille n'étaient plus rares en Italie, souvent encore les surnoms en tenaient lieu. *Etherianus* et *Tuscus* sont des *agnomina*[5]. Léon, la chose est évidente, a reçu le sien en dehors de sa patrie.Le cas de son frère est plus mystérieux. L'on serait tenté de lire *Heterianus* (Aetherianus, Ethaerianus) *Hetaerianus*, suggérant le grec ἑταιρία. Ce terme désignait un des corps de la maison militaire des empereurs, formé à cette époque de deux compagnies d'aventuriers étrangers. Mais le substantif ἑταιριανός n'est pas attesté. Cependant n'aurait-il pas désigné dans la langue populaire les membres de ce corps ? Dans l'hypothèse Hugues aurait commencé sa carrière à Byzance dans quelque fonction des gardes impériales ; non pas

(1) Doc. IV : « Tu huius gentis columen es. Quare ex aequitate, tuae provideas civitati... ». — Doc. VI : Lettre de Hugues aux consuls de Pise, dans G. MÜLLER, *Documenti...*, X, pp. 11-13.

(2) Sur cette affaire, voir ci-après, pp. 82-83.

(3) « prae omnibus frater et praeceptor meus Ugo Eterianus sua gravitate gravior » Doc. III — « Ad Hugonem Eterianum doctorem suum et utraque origine fratrem Leo Tuscus... » Doc. II. HASKINS, *Studies*, p. 217.

(4) Voyez le dernier texte cité ci-dessus, n. 3.

(5) La lettre du clergé de Pise (Doc. IV) est adressée « Clarissimo, prudentissimo Hugoni... » sans la mention *Etheriano*. Si ce nom avait été celui de Hugues avant son départ, l'omission dans l'adresse de la lettre serait inexplicable. — Léon écrit de son frère : « cui quidem nomine Ugo, ac nomen (= agnomen) vero Eterianus... » (*De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, ms. Séville, Colombina 5. l. 24, fol. 87 va).

qu'il ait porté les armes, mais dans un service de chancellerie appartenant à l'une des deux compagnies[1].

Volpini, historien de Pise, a pensé que Burgundio, le célèbre traducteur de saint Jean Damascène, avait été le maître de Hugues et lui avait enseigné le grec[2]. La chose est peu vraisemblable. Burgundio pouvait être l'aîné, mais Hugues ne devait pas être beaucoup moins âgé que lui[3]. S'ils ont entretenu des rapports dans leur jeunesse ce serait plutôt comme condisciples auprès d'un même maître. Avouons toutefois ne rien savoir de telles relations ; les sources n'y font aucune allusion et ne les suggèrent pas. Plus tard leurs routes se rencontreront à Constantinople ; maintenant elles s'orientent dans des directions opposées. Burgundio en effet apparaît sur la scène historique à Byzance, auprès de Moïse de Bergame et de Jacques de Venise, en 1136[4] ; avant d'y suivre ses traces, Hugues Éthérien se dirigea vers la France, où il devait acquérir une culture dialectique et théologique très poussée.

C'est par l'intermédiaire de Hugues de Honau, auteur du *Liber de diversitate naturae et personae*, que cette précieuse information nous est parvenue, lui-même la tenant de l'intéressé avec lequel il était entré en relations au cours de deux séjours à Constantinople. Hugues lui avait appris que, venu en Orient après avoir suivi en France les leçons du dialecticien Albéric et de théologiens étrangers à l'école porrétaine, il s'était vu comme contraint de traduire les textes des Pères grecs pour vérifier à la lumière de leur sagesse la science qu'il avait reçue des Latins. La page de la préface où se lisent ces informations est si importante, et nous aurons tant de fois à nous y reporter, qu'il faut la citer ici en entier.

Sachant que la sagesse latine était issue de celle des Grecs et soucieux de découvrir la vérité dans la controverse porrétaine, Hugues de Honau souhaitait de pouvoir connaître l'enseignement des Pères :

Hoc ineffabiliter estuans desiderio forte legatione Frederici gloriosissimi Romanorum imperatoris functus ad Manuelem Constantinopolitanum basileon, regum Orientalium potentissimum, hilariter in Illiricum et avide viam nullis laboribus et periculis

(1) Les Grecs adversaires de Hugues écrivent son nom soit ὁ Ἑταιριανος (Nicolas de Méthone ?), ms. Brescia, A. IV. 3, fol. 225 : cfr. E. Martini, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, vol. I[2], Milano, 1896, p. 251 ; soit ὁ ἑτεριανος (anonyme du début du xiii[e] siècle) publié par l'archimandrite Arsène : Trois dissertations d'un anonyme grec... (en russe, avec texte grec et traduction russe), Moscou, 1892, p. 13. — L'appartenance de Hugues à un service de la cour peut seule expliquer sa présence dans la capitale grecque en un temps où les Pisans en étaient écartés (v. ci-après, p. 80).

(2) E. Volpini écrit dans la notice consacrée à Burgundio (dans Fabroni, *Memorie istoriche di più uomini illustri Pisani*, t. I, Pisa, 1790, p. 88) : « E fu sotto magistero di Burgundio, che appresero queste Facoltà molti giovani, de' quali uno probabilmente fu quel celebre Ugo Eteriano, il quale passato poi a perfezionarsi in Costantinopoli... »

(3) Burgundio décéda seulement en 1193, nonagénaire.

(4) Les trois hommes assument les fonctions d'interprètes lors des conférences d'Anselme de Havelberg, *Dialogi*, liber II, cp. 1 (PL., 188 col. 1163 B).

meis inviam arripui. Consistens ergo in urbe regia priori legatione mense uno et diebus vii tempore scismatis, posteriori vero mensibus duobus tempore pacis, anno quo Lateranense concilium in vere celebratum fuit, priscorum sanctorum Grecie doctorum, interpretante Ugone Etheriano litteris grecis et latinis peritissimo, diu desideratam propositi mei letus accepi consummationem, Libellum, secundum questiones in priori legatione a me propositas de diversitate nature et persone, in posteriori dedit, magni Basilii et Gregori Nazanzeni aliorumque sanctorum auctoritatibus fulcitum, quem non modo ad meas preces sed et viri eloquentissimi Petri, scolastici in florentissimo Austrie oppido, de voluminibus Grecorum cum multa diligentia et cautela collegit. Preterea librum De immortali Deo addidit, quem contra modernorum Grecorum opinionem de Spiritus Sancti processione de Patre et Filio compositum et antiquorum Grecie doctorum scriptis communitum, Alexandro pape transmisit, in quo personalium proprietatum et personarum essentieque diversitatem apertissimis beatorum episcoporum olim in Grecia theologizantium documentis declaravit. Qui cum, ipso confitente audivi, Alberici cuiusdam in dialecticis fuisset auditor in Francia aliorumque a studiis nostris in theologia dissidentium viam publicam trivisset, prefatorum virorum et aliorum, clarissimorum Grecie doctorum sanctitate coactus est in latinum transferre sermonem, unde suam propriam quam de Gallia et Italia in Achaiam detulerat convinceret opinionem. Accepta hec ab illo munera super aurum et topazion preciosa velut opes Cresi amplexatus sum. Cumque, reversus in Germaniam ad Fredericum victoriosissimum Romani imperii principem, Petro venerabili Tusculano episcopo tunc ibidem legatione sedis apostolice fungenti apportatum libellorum meorum thesaurum demontrassem, ipseque sanctissimas illorum sententias diligenter ruminasset, admiratus plane fuit tantam in Gisilberto Pictaviensi episcopo sapientiam quod cum Grecorum volumina tanquam lingue eorum ignarus nunquam legisset, in illorum tamen intellectu tam scriptis quam dictis totus fuisset, statimque illos transcribi iussit. Latebat tamen eum quod beati Theoderiti et Sophronii scripta in latinum translata sepe revolvisset cum aliorum libris sive Grecorum sive Latinorum, et maxime Athanasii et Hylarii, quorum suffragiis in concilio Remensi coram papa Eugenio contra suorum emulorum oblocutiones usus fuit cum gloria. Gratias ergo quantas potero pietati divine agere non cessabo, que longis suspiriis et sollicitudini mee finem hunc facere dignata est...[1]

Qui était cet Albéric, maître en dialectique de Hugues Éthérien? Où tenait-il école? Si notre texte n'en dit rien, il paraît possible de lui apporter quelques précisions. Écartons Albéric de Reims, auquel on serait tenté de penser de prime abord. Contemporain et adversaire tenace de Pierre Abélard, l'écolâtre de Reims ne professait plus la dialectique au temps où Hugues étudia cette discipline ; il tenait alors école « in sacra pagina » en sa ville natale ; voire même était-il déjà archevêque de Bourges[2]. Il s'agit plutôt de maître Albéric enseignant la dialectique à Paris sur la montagne Sainte-Geneviève aux approches de 1140. Jean de Salisbury, auditeur de ses leçons après la retraite d'Abélard (1137?), le présente comme un adversaire pénétrant du nominalisme : « qui inter ceteros opinatissimus dialecticus enitebat, et erat revera

(1) Doc. I, ms. cit. fol. 129 v ; HASKINS, *Studies*, p. 211. V. ci-après, pp. 89-91.
(2) Albéric devint titulaire de Bourges en 1136 et décéda en 1141. On le confond encore trop souvent avec le dialecticien dont nous allons parler. — Sur la distinction des deux personnages, v. M. SARTI-M. FATTORINI, *De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus...* ; ed. C. Albicinius-C. Malagola, t. I, Bononiae, 1896, pp. 586-588.

nominalis secte acerrimus impugnator »[1]. Un autre témoin, contemporain mais anonyme, confirme le renom bien oublié de ce dialecticien : il qualifie Albéric de l'épithète d'illustre auteur : « tantus auctor »[2].

Il n'est pas sans intérêt de prononcer ici le nom de Jean de Salisbury. Mort évêque de Chartres en 1180, moins de deux ans avant Hugues Éthérien, le premier des humanistes devait être à peu de choses près du même âge que notre Pisan lettré : il y a quelque chance qu'ils aient été condisciples aux leçons de maître Albéric. Vérifiée ou non, l'hypothèse évoque un monde de vie scolaire des plus brillants. Des noms fameux viennent sur les lèvres. Après Abélard et Jean de Salisbury, il faudrait encore citer Hugues et Richard de Saint-Victor, Gilbert

(1) Il faut relire le passage du *Metalogicon*, où Jean de Salisbury, faisant un parallèle entre Albéric et Robert de Melun, avoue son enivrement de jeunesse à l'audition de leur brillant enseignement (Metalogicon II, 10). Le fragment suffit à expliquer comment Hugues Éthérien, formé à de telles écoles, sut se jouer à Byzance des subtilités et arguties de ses contradicteurs, les théologiens grecs. « Deinde post discessum eius, qui michi preproperus visus est, adhesi magistro Alberico, qui inter ceteros opinatissimus dialecticus enitebat et erat revera nominalis secte acerrimus impugnator. Sic ferme toto biennio conversatus in Monte, artis huius preceptoribus usus sum Alberico et magistro Rodberto Meludensi, ut cognomine designetur, quod meruit in scholarum regimine — natione siquidem Angligena est ; quorum alter, ad omnia scrupulosus, locum questionis inveniebat ubique ; ut, quamvis polita planities, offendiculo non careret, et, ut aiunt, ei cirpus non esset enodis. Nam et ibi monstrabat quid oporteat enodari. Alter autem, in responsione promptissimus, subterfugii causa propositum nunquam declinavit articulum, quin alteram contradictionis partem eligeret, aut determinata multiplicitate sermonis doceret unam non esse responsionem. Ille ergo in questionibus subtilis et multus ; iste in responsis perspicax brevis et commodus. Que duo si pariter eis alicui omnium contigissent, parem utique disputatorem nostra etate non esset invenire. Ambo enim acuti erant ingenii et studii pervicacis ; et, ut reor, magni preclarique viri in physicis studiis enituissent, si de magno litterarum niterentur fundamento, si tantum institissent vestigiis maiorum, quantum suis applaudebant inventis. Hec pro tempore quo illis adhesi. Nam postea unus eorum, profectus Bononiam, dedidicit quod docuerat ; siquidem et reversus dedocuit. An melius, iudicent qui eum ante et postea audierunt. Porro alter in divinis proficiens litteris, etiam eminentioris philosophie et celebrioris nominis assecutus est gloriam. Apud hos, toto exercitatus biennio, sic locis assignandis assuevi, et regulis, et aliis rudimentorum elementis, quibus pueriles animi imbuuntur, et in quibus prefati doctores potentissimi erant et expeditissimi, ut hec omnia michi viderer nosse tanquam ungues digitosque meos. Hoc enim plane didiceram, ut iuvenili levitate pluris facerem scientiam meam quam esset. Videbar michi sciolus, eo quod, in iis que audieram, promptus eram. Deinde reversus in me, et metiens vires meas, bona preceptorum meorum gratia, consulto me ad gramaticum de Conchis transtuli...» (édition C. Webb, Oxonii 1929, pp. 78-80 ; PL., 199, col. 867-868).

(2) « In tali sententia diu fuerunt preceptores nostri, etiam, ut dicunt, magister Albericus, licet inconveniens esset ut tantus auctor tam imperfectam faceret doctrinam, ut posito uno membro divisionis daret duo subintelligi » (ms. Clm. 29185), cité par M. Grabmann, *Aristoteles im zwölften Jahrhundert, Mediaeval Studies*, t. XII (1950), p. 146. — Dans le contexte, (l. c. pp. 144 ss.) M. Grabmann donne de précieuses informations sur des écrits dialectiques contemporains où l'on trouve mention d'Albéric. — C'est par inadvertance que G. dit qu'Albéric de Reims mourut archevêque de Reims (p. 145).

de la Porrée, Robert de Melun, Thierry de Chartres, Pierre Lombard et tant d'autres artisans de la renaissance intellectuelle du XIIe siècle. Hugues Éthérien, qui parcourut à ce moment tout le cycle scolaire[1], entendit certainement les uns ou les autres de ces grands maîtres.

La durée des études, leur matière et leur ordonnance n'étaient pas encore précisées comme elles le furent au XIIIe siècle dans les cadres de l'Université. En pratique chacun était libre. Jean de Salisbury consacra une dizaine d'années à suivre les leçons de dialectique, grammaire, logique, théologie[2]. Hugues Éthérien ne lui cède en rien sous le rapport de la culture scientifique : il est permis de croire qu'il suivit une carrière scolaire aussi complète.

Nous aurions voulu savoir à quelles écoles il reçut sa formation théologique. Notre source laisse simplement entendre que ce ne fut point à celles de Gilbert de la Porrée et de ses disciples.

Les oppositions doctrinales, souvent avivées par des rivalités de personnes, éclataient alors en conflits violents. Sous l'influence de saint Bernard, défenseur énergique de la tradition, Abélard fut censuré au concile de Sens, puis par Innocent II, en 1140. Huit ans plus tard Gilbert de la Porrée, malgré une défense tenace et habile, n'échappa que de justesse à une condamnation canonique en forme[3]. Ces remous ne pouvaient pas ne pas jeter quelque désarroi dans les esprits. Hugues, qui était laïc, fut-il troublé...? Il semble qu'il ait achevé ses études en Italie[4]. Et lorsqu'il prendra contact avec les écrits des Pères grecs, il éprouvera le besoin de soumettre son bagage théologique au contrôle de leur autorité.

Hugues était laïc, disions-nous. La chose peut surprendre d'un théologien dans un siècle où le nom de clerc était synonyme de lettré. Cependant en Italie l'élite cultivée n'était pas uniquement cléricale[5]. Ainsi Burgundio, juriste et grand traducteur, était un honorable père de famille[6]. L'état de Hugues nous est connu par la lettre de Lucius III. Informant Léon de la mort de son frère, le pape lui dit qu'il avait élevé Hugues de l'état laïc aux ordres sacrés, jusqu'au diaconat : « cum laicus esset, eum clericum fecimus et usque ad diaconatus ordinem curavimus

(1) Cfr. Texte du *De diversitate naturae et personae*, cité ci-dessus, p. 75.

(2) *Metalogicon*, II, 12.

(3) Sur la portée de la censure portée à Reims contre les thèses de Gilbert déférées au concile par s. Bernard, voir l'étude pénétrante du P. A. Hayen, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, parue ici même, t. X (1936), pp. 29-102.

(4) Voyez le texte cité plus haut, p. 75.

(5) Cfr. P. Delhaye, *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, dans Traditio V (1947), p. 213.

(6) Il est vrai que les clercs engagés dans les seuls ordres mineurs pouvaient se marier tout en demeurant gens d'Église. Le cas était même fréquent, car ces clercs conservaient les privilèges attachés à leur qualité.

honorifice promovere »[1]. Cette promotion n'ayant eu lieu que quelques semaines, quelques jours peut-être, avant le décès de l'intéressé, la vie de celui-ci s'était déroulée presque entièrement dans le laïcat.

Ce fait soulève une question. Hugues était-il marié? Nous inclinons vers une réponse affirmative.

Dans la préface de sa traduction de la Clef des songes d'Achmet, dédiée à Hugues, Léon parle de l'aide que lui apporta son neveu, Fabricius, déjà avancé dans l'étude de la langue grecque[2]. Une telle mention ne se justifie guère en la circonstance que par l'intention de Léon d'être agréable à son frère. Si le jeune homme est le fils de Hugues, la chose va de soi. Mais voici qui est beaucoup plus suggestif. La lettre de Lucius III à Léon Toscan fut portée en Orient par le propre neveu du destinataire, maître Fabricius, pour lors attaché à la maison du pontife et envoyé en mission auprès du basileus : « Cum autem dilectum filium nostrum maistrum Fabricium, nepotem tuum, de familia nostra, quem pro sciencia sua carum habemus plurimum et acceptum... ad imperialem presentiam transmittamus... »[3]. Ne doit-on pas penser que, lorsqu'il revint de Byzance au début du pontificat de Lucius III (ou bien dans la dernière année de celui d'Alexandre III), Hugues avait ramené son fils avec lui? Bientôt créé cardinal de curie, il décéda dès le milieu de l'été de 1182. Le pontife aurait pris à ce moment le fils du défunt à son service, sa connaissance des deux langues et son expérience de la capitale grecque pouvant en faire un précieux agent diplomatique[4].

3. *Hugues Élhérien et Léon Toscan à Byzance*

Le moment et le motif du départ des deux frères pour l'Orient restent ignorés. L'attirance exercée par Byzance sur les Occidentaux ne fut jamais plus vive qu'à l'époque des Croisades, et plus particulièrement au temps de Manuel Comnène (1143-1180). Le souverain entretenait ce phénomène. Il aimait à s'entourer d'étrangers, Latins surtout, les faisant les agents de sa politique et de son gouvernement. L'historien des Croi-

(1) Doc. XX. — Ce fait montre qu'il faut entendre avec quelque réserve l'assimilation de laïc et d'illettré soulignée par P. Delhaye dans l'étude citée précédemment (p. 77, n. 54); l. c., p. 212.

(2) Doc. II : Préface de l'*Oneirocriticon :* « Desiderantissimus enim nepos Fabricius, grecarum sciolus et ipse litterarum sompnialium figmentorum odoratus rosaria, scribendi assiduitate me a confluentibus elevat prestatque non mediocre adiumentum... ».

(3) Doc. II. Nous reviendrons plus loin sur cette mission de Fabricius. Ci-après, p. 93, n. 1.

(4) Il reste que Fabricius pouvait être le fils d'un frère, ou bien d'une sœur de Hugues et de Léon ; les textes n'y contredisent pas. — La mission qui lui fut confiée en 1182 suppose qu'il avait alors dépassé la jeunesse. S'il est le fils de Hugues, ceci confirme ce que nous disions plus haut sur l'âge du cardinal de Saint-Ange en 1182.

sades, Guillaume de Tyr, a été frappé de ce trait du règne de Manuel. Écoutons-le :

« Com l'emperere Manuel regnoit, il qui estoit sages et bien apercevanz, ot bien conneu que cil de sa terre estoient mol et mauvès et lasche, les cuers avoient tretors et felons, por ce se fioit mout petit en aus, einz apeloit entor lui les Latins que il trouvoit preuz et hardiz et sages et loiaus ; à cels donnoit del suen si largement et terres et avoir que touz les fesoit riches. La renommée en aloit partout le monde, si que de toutes les terres où l'en parole latin venoient à lui meintes vaillanz genz ; il les recevoit touz et se fioit en aus de toutes les besongnes. Quant li Grieu virent que leur sires les traioit arrieres por ces estranges genz, grant duel en avoient et grant despit ; à chascun d'aus sembloit que li empereres li tossit ce que il donoit as Latins... »[1].

Le XIIe siècle est aussi le moment d'une nouvelle prise de contact culturel entre le monde latin et le monde grec ; et c'est celui-là qui va s'enrichir au commerce de celui-ci. Les versions d'ouvrages grecs se multiplient et les traducteurs vont à Constantinople pour copier les originaux. On pourrait citer ici Moïse de Bergame, Jacques de Venise, Burgundio de Pise, Pascal de Rome avant Hugues Éthérien et Léon Toscan.

Enfin, dans le cas particulier qui nous intéresse, Pise entretenait une colonie florissante sur les rives du Bosphore, avec de nombreux établissements de commerce, des églises, des maisons de bienfaisance, etc. Hugues et Léon pouvaient avoir quelqu'un de leur parenté à Constantinople, et le motif de leur départ pour l'Orient pourrait avoir été d'ordre domestique. Ou bien leur bagage de langue grecque leur aura-t-il suggéré la possibilité de se faire une situation à la cour?[2] Le cas était fréquent de lettrés se mettant au service des princes pour en tirer profit matériel. On sait les invectives dont Jean de Salisbury accable les clercs de curie, infidèles à leur vocation. Laïcs, Hugues et Léon pouvaient embrasser la carrière sans forfaiture.

Il n'y a pas de preuve positive de la présence des deux frères à la cour byzantine avant 1166. Cette date, comme premier terme assuré, était lue par G. Müller sur l'inscription funéraire d'un Pisan du nom de Signorettus, décédé à Constantinople, et à la succession duquel Hugues fut mêlé dans le rôle d'exécuteur testamentaire[3]. Le professeur Charles Haskins a montré

(1) *Estoire de Eracles empereur*, liv. XX, ch. 10 (dans *Recueil des historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, t. I, Paris, 1844, pp. 1079-1080).

(2) Quoi qu'en ait pensé Volpini (cf. p. 74, n. 2), nous ne possédons aucune donnée sur l'origine de la culture littéraire hellénique des deux frères. Selon toute vraisemblance, ils savaient le grec avant leur départ pour l'Orient. Le fait de Burgundio, Pisan lui aussi, nous porte à penser qu'il était à Pise quelque maître enseignant les lettres grecques. La chose s'expliquerait facilement, étant donné l'existence d'une importante colonie pisane à Byzance.

(3) L'inscription a été conservée par la lettre de Hugues aux Consuls de Pise, dans laquelle il leur rend compte des incidents provoqués par la liquidation de l'héritage de Signorettus : Doc. VI.

que la lecture de Müller était erronée : il fallait lire 1176[1]. Il y a heureusement des arguments plus solides. Il suffira de ceux-ci.

Dans la préface de la version de l'*Oneirocriticon*, Léon rapporte que l'empereur Manuel mit un terme aux controverses théologiques byzantines sur l'interprétation de la parole du Christ « Pater major me est » (Joan. 14, 28), après avoir lu un traité de Hugues Éthérien sur le sujet[2]. La date de l'intervention du souverain est connue. Le décret auquel il est fait allusion fut porté au synode tenu à Constantinople à la veille du printemps de 1166[3]. Il est permis d'inférer de ce fait que Hugues était à Byzance depuis un temps appréciable ; arrivé de fraîche date, il n'aurait pu prendre position dans un débat théologique et attirer l'attention de l'empereur.

Une autre donnée joue dans le même sens. Dans un manuscrit grec de la Bibliothèque publique de Brescia sont conservés des fragments de controverse attribués à l'évêque Nicolas de Méthone, où l'auteur prend à partie Hugues Éthérien — οὔγων ὁ ἐταιριανός. Or, il y a de sérieuses raisons de penser que Nicolas de Méthone ne vécut pas jusqu'au temps du synode ci-dessus mentionné[4]. Il y a donc lieu de croire que les débuts de l'activité polémique de Hugues à Byzance remontent à une date notablement antérieure à 1166.

Voici enfin une troisième considération à l'appui des précédentes inductions. Les Pisans avaient été chassés de l'intérieur de Constantinople en 1161, quand leur patrie refusa au basileus de retirer l'appui qu'elle prêtait à l'empereur Frédéric Barberousse ; ils ne rentrèrent dans la jouissance de leurs anciens établissements et privilèges que dix ans plus

(1) C. Haskins, *Leo Tuscus, The English historical Review*, t. 33 (1918), p. 492, n. 2. Voici le texte disputé : « Annos post decem bene centum milleque signo
Cum sex mox decies sex quoque connumeros annos ».

(2) Voir ci-après, pp. 82-83.

(3) Le décret se lit dans les actes du synode, imprimés par A. Mai, *Scriptorum Veterum nova collectio*, t. IV, Romae, 1831, pp. 54-63.

(4) Léon Allatius (*De ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione...*, *Coloniae Agrippinae*, 1648, II cp. 12, col. 690) dit que Nicolas de Méthone était présent au synode de 1166. Nous ne trouvons pas son nom dans la liste des signatures apposées au décret synodal (dans A. Mai, l. c., pp. 59-63). — Nicolas de Méthone prit part à la controverse sur le texte « Pater maior me est » avant le synode, car il reste de lui une dissertation dans laquelle il explique l'Apôtre I Cor. 15, 18 : « Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même fera hommage à celui qui lui aura soumis toutes choses » (publiée par A. Démétracopoulos, le grec seul, *Bibliothèque ecclésiastique*, t. 1, Lipsiae, 1861, pp. 293-320) — Sur Nicolas de Méthone, voir au nom la notice (du P. Grumel) du *Dictionnaire de Théol. Cath.*, t. XI[1] (Paris, 1931) col. 620-621. Le P. Grumel indique 1165 comme date du décès de Nicolas. Cette notice est la plus récente mise au point de la liste des écrits de l'évêque de Méthone. Cependant les fragments du ms. de Brescia ont échappé à son auteur. Ils avaient été signalés par R. Lechat (l. c.) d'après le catalogue de E. Martini, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, vol. I, parte 2, *Brescia, Comunale Queriniana* (Milano 1896), pp. 251-252 : ms. A. IV. 3, nn. 26, 28-29.

tard, en 1171[1]. Cette exclusion momentanée nous fait déceler que Hugues et son frère avaient la faveur d'une situation exceptionnelle. C'est-à-dire que dès le moment où leur présence à Constantinople est certaine — 1166 — ils se meuvent déjà dans l'entourage du souverain. Or il n'est guère concevable qu'ils aient accédé à des charges de curie dans un temps où leurs compatriotes étaient écartés de la capitale. D'où l'on sera tenté de conclure que leur arrivée n'a pas été postérieure à 1161. Dans l'état actuel de la documentation, il ne paraît pas possible de préciser davantage ; mais ce terme ne doit pas être considéré comme une limite « a parte ante » : les deux frères peuvent être à Byzance depuis dix ans et plus quand ils apparaissent sur la scène historique[2].

La fonction curiale de Léon Toscan est bien déterminée. C'est celle d'interprète à la chancellerie impériale. Léon se donne lui-même ce titre : « Leo Tuscus, imperatoriarum epistolarum interpres »[3]. Son frère n'est pas moins précis : « ... adiutorio dilecti fratris mei Leonis, imperialis aule interpretis egregii... ». Enfin, c'est Lucius III, qui adresse la lettre déjà citée « dilecto filio maistro Leoni, imperialium epistolarum interpreti »[4].

Les attributions de Hugues n'apparaissent pas aussi clairement. Tout en faisant l'éloge de sa science, les documents ne lui donnent aucun titre. Il n'est même pas certain qu'il ait occupé une charge officielle. Toutefois on ne peut douter de ses relations avec la cour, car un des rares incidents connus de toute sa carrière byzantine le montre jouissant de fait d'une situation privilégiée : c'est l'affaire de la succession Signorettus. Cet ex-pisan, devenu bourgeois de Constantinople, décéda le 2 décembre 1176. Par testament, il avait fait des largesses à plusieurs

(1) Cfr. *Annales Pisani Bernardi Maragone*, dans L. A. Muratori, *Rerum italicarum Scriptores*, edit. nova (M. L. Gentile), t. VI², Bologna, 1936, p. 54. — Cette situation de fait aurait dû mettre en garde Müller contre sa lecture de la date portée par l'épitaphe de Signorettus. Le testament du défunt disposait de dons à faire aux sanctuaires latins ruinés de la capitale ; le document appartenait donc à une période où les Pisans jouissaient de nouveau de leurs établissements.

(2) Notons cependant qu'un certain « maître Hugues » occupe la charge de juge à Pise en 1163 : il n'est pas exclu que ce soit Hugues Éthérien : « Li giudici furon questi : ...et maestro Ugo in nel medesimo consolato » *Annales Pisani* (l. c., supra, n. 14), ms. A (cod. 105 dell' Archivio capitolare di Pisa, fol. 73 r), éd. cit., p. 28, nota ad lin. 24.

(3) Titre d'envoi de la traduction de l'*Oneirocriticon*. Ci-après, p. 121 (Doc. II).

(4) *De anima corpore iam exuta...*, ch. I (PL., 202, col. 167 A). Doc. XX. — Relevons aussi, dans le *Contra Patarenos*, ch. 8 : « ...charissimus meus Leo Tuscus, imperialium epistolarum optimus interpres » (ms. Séville, Colombina 5. 1. 24, fol. 74 vb). Voir également la lettre de Hugues aux consuls de Pise (Doc. VI). — La chancellerie suivait le souverain dans ses déplacements. Léon ira ainsi à l'armée, jusqu'en Bithynie. Il fait lui-même allusion à cette campagne dans la préface de l'*Oneirocriticon* (Doc. II) et dans le *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum* (passage dans Migne, PG., 140, col. 545 C). Ce voyage de Léon interrompit la composition du *De sancto et immortali Deo*, à laquelle il collaborait : cfr. liv. I, ch. 20 (PL., 202, col. 274). — Jaffé, *Regesta...*, n. 14712.

sanctuaires latins, soit de Pise soit de Constantinople, et à des établissements de bienfaisance. Hugues, exécuteur testamentaire du défunt, prit les mesures pour acquitter ces legs. Or, sous le prétexte que le trésor impérial était frustré de ses droits, des colons pisans envieux excitèrent l'officier du fisc, un juif hongrois du nom d'Astaforte. Le fonctionnaire intervint avec brutalité. Il commença par jeter en prison des personnes de moindre rang, sans oser tout d'abord porter la main sur Hugues Éthérien. Cependant mû par une violente animosité contre les Latins, il ameuta les fonctionnaires subalternes et la valetaille de la curie et, fort de leur appui, fit arrêter Hugues par un officier de la justice. Ce dernier posa les scellés à la maison de l'inculpé en attendant une décision. Au matin, Léon Toscan et des officiers supérieurs de la cour portèrent l'affaire devant Manuel. Le souverain fit libérer le prisonnier séance tenante et commit des juges à l'examen du litige. Ces magistrats donnèrent tort à l'agent fiscal[1].

Si Astaforte n'osa pas s'attaquer de prime abord à Hugues, principal responsable de l'exécution des volontés du défunt, c'est que la situation de ce Latin lui en imposait. Et s'il ameuta contre lui les gens du palais, c'est que Hugues jouissait de cette situation élevée, sinon au palais lui-même, du moins dans les cercles de la curie.

L'intérêt historique de la présence de ce Latin cultivé — disons de ce théologien romain — à la cour de Byzance est bien marqué par l'attitude prise par Manuel dans la querelle doctrinale qui divisa l'Église grecque des approches de 1160 à 1171, sur le sens de la parole du Christ « Le Père est plus grand que Moi ». Nous avons dit un mot déjà de cette affaire[2] ; il y a lieu de donner quelques détails.

L'interprétation catholique du verset évangélique avait été précisée dès longtemps sous la menace de la crise arienne. Elle fut de nouveau mise en question à Byzance au moment où nous sommes par un certain Démétrius, sujet grec né en Asie mais qui avait voyagé en Italie et en Allemagne, où la même question était revenue d'actualité. Démétrius dénonçait comme hérétique l'interprétation du texte en cause donnée par les théologiens latins[3]. Bientôt le polémiste eut des partisans et des adversaires, et la querelle prit rapidement un tour passionné.

(1) Les détails de l'affaire sont donnés par la lettre de Hugues aux Consuls de Pise (Doc. VI).

(2) V. ci-dessus, p. 80.

(3) Sur l'origine de la querelle Jean Kinnamos paraît être le seul historien grec informé. Voir son *Epitome* dans le *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, ed. B. G. Niebularius, Bonnae, 1836, liv. VI, 2 pp. 251 ss. — Sur la querelle en Occident au XII[e] siècle voir H. WEISWEILER, S. J., *Drei unveröffentlichte Briefe aus dem christologischen Streit Gerhohs von Reichersberg*, dans *Scholastik*, t. XIII (1938), pp. 22-48 ; et, du même auteur, *Das wiedergefundene Gutachten des Magister Petrus über die Verherrlichung des Gottessohnes gegen Gerhoh von Reichersberg*, ibid., pp. 225-246. Cfr. ci-après, p. 124.

Manuel Comnène se piquait de théologie ; il intervint dans le débat contre Démétrius. Tout d'abord il tenta d'imposer son point de vue par la persuasion, dans des discussions privées ; puis, les choses s'envenimant, il convoqua un synode à Constantinople à la veille du printemps de 1166. Dès la première séance de l'assemblée, le souverain fit donner lecture d'une collection d'autorités patristiques en faveur de son interprétation et proposa celle-ci comme la seule orthodoxe. Sur le moment l'opposition n'osa pas se manifester ; les prélats s'inclinèrent. Les réunions postérieures du synode ne firent guère que confirmer la première[1].

Des historiens n'ont vu dans le geste de Manuel qu'un acte de vanité. Ayant opté pour une solution, l'impérial théologien ne pouvait s'exposer à un démenti ; il fit imposer son interprétation par un synode pour ne pas avoir à la retirer. C'est ainsi que Louis Petit écrivait : « Le plus important », aux yeux de l'empereur, « ce n'était pas tant d'avoir raison que d'amener les autres à penser comme lui. Tel fut le but de la grande assemblée synodale qu'il convoqua à cet effet »[2]. Moins sévère, l'historien moderne des Comnènes, F. Chalandon, avouait simplement que Manuel, « pour des raisons qui nous sont inconnues, se montra tout à fait hostile aux idées de Démétrius »[3]. La préface de la traduction de l'*Oneirocriticon* jette donc une lumière nouvelle sur l'affaire quand elle nous apprend que c'est un livret de Hugues Éthérien, le *De Filii hominis minoritate ad Patrem Deum*, qui entraîna la décision de l'empereur. Si l'ouvrage n'a pas été retrouvé, on ne peut pour autant hésiter sur le sens dans lequel il influa. Jean Kinnamos, historien du règne, montre Manuel s'efforçant de convaincre Démétrius de la vérité de l'interprétation latine, et le décret synodal canonisa une doctrine de même tendance. C'est donc l'intention majeure du règne qui joua ici : applanir les obstacles à l'union politique et religieuse de l'empire. Manuel s'informa de l'interprétation latine auprès de Hugues Éthérien[4] et s'y tint malgré les oppositions rencontrées parmi le clergé ; la politique imposa la solution théologique.

Sur ce terrain doctrinal, le basileus devait rencontrer un obstacle plus sérieux à la réalisation de ses projets : le problème de la procession de

(1) Nous n'avons pas à entrer ici en plus de détails. On pourra lire L. Petit, *Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires*, dans *Vizantiiskii Vremennik*, t. XI (1904), pp. 465-493 ; ou bien, plus accessible, F. Chalandon, *Jean II Comnène... et Manuel Comnène...*, Paris, 1912, pp. 644 ss. — Résumé succinct dans M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium...*, t. I, Paris, 1926, pp. 397-398. — Historiens Grecs : Jean Kinnamos, l. c. (p. 82, n. 3) ; Nicétas Acominatos, *Historia. De Manuele Comneno*, VII, 5 (éd. I. Bekker, Bonnae, 1835, pp. 277-278), et, du même, *Thesaurus Orthodoxiae*, dont des fragments relatifs au synode sont édités dans A. Mai, *Script. Veter. nova collectio*, t. IV, pp. 1 ss. (ce que Mai donne comme les Actes du Synode).

(2) L. Petit, l. c., p. 468.

(3) F. Chalandon, l. c., p. 645.

(4) Voyez ci-après, p. 123.

l'Esprit-Saint. La querelle entre Grecs et Latins était trop ancienne pour être tranchée par un chrysobulle, mais Manuel Comnène ne désespéra pas de l'apaiser. Il demanda à Hugues Éthérien une justification de la thèse latine. Le *De sancto et immortali Deo*, l'œuvre majeure de Hugues, est né des controverses que provoqua la requête du souverain[1].

On lira la page d'un grand intérêt historique dans laquelle Léon Toscan rapporte une entrevue de son frère avec l'empereur, qui l'avait convoqué jusqu'aux confins de la Bithynie, au quartier général de l'armée ; on y verra que Hugues avait une vue précise des obstacles et qu'il avait le courage de ne pas cacher les vraies solutions[2].

Il est difficile de concevoir ce que furent les relations de notre théologien latin avec la société byzantine lettrée, avec les gens d'église notamment, représentants de l'orthodoxie, car Hugues fut avant tout un homme de livres, consacrant son temps aux études les plus austères[3].

(1) « Sed Constantinopoli cum essem, accersitus sum consulendus a magno atque augustissimo imperatore Emmanuele, utrumne Latini aliquas sanctorum haberent auctoritates, quae Spiritum Sanctum ex Filio esse asseverarent. Ut veni coram, multivadis hinc inde nodis quaestionum dissolutis postremo imperatori magno illi dum reddo responsum, imperatoriae celsitudini conveniens : auctoritate firmum, reverendum gravitate, optimis propinquum rationibus Basilium, Athanasium et Cyrillum, magnam singulorum eorum fidei lucernam, processionem ex Filio asserentes, in medium produxi. Et quoniam intuitus sum tunc imperii serenitatem intendere ad divinae disputationis religionem, involucrum verborum rimari subtiliter, gravissimosque disceptationum labyrinthos solvendo sufficere voluntatis, multum irrepsit de altissimo hoc negotio pertractare diligentius » : *De sancto et immortali Deo*, praefatio : PL., 202, col. 232 D-233 A.

(2) « In ultimas Bitinie partes, iuxta locum qui dicitur Pimaninon, ad se venire iussit » (*De haeresibus et praevaricationibus Graecorum* (ms. de Séville, fol. 87 va) : fragment édité ci-après, pp. 126-127. — Le Pimaninon de notre texte est manifestement identique au ποιμανὶνον des historiens grecs : Anne Comnène [ποιμανηνόν] (*Alexiadis* XIV, 5 ; XV, 1 ed. L. Schopen, t. II, Bonnae, 1878, pp. 280, 311) ; Nicetas Acominatos, *Historia* (ed. I. Bekker, Bonnae, 1835, p. 796, 12) et Georges Acropolita, *Annales* (ed. I. Bekker, Bonnae, 1836, pp. 13, 18 ; 31, 9 ; 37, 21 ; 39, 7). Ce lieu était situé près de Lopadion, sur les bords du Ryndakos. L'armée y campa de l'automne 1175 à la campagne de 1176, laquelle fut interrompue par le désastre de Myrioképhalon. Manuel séjourna au quartier général avant et après l'hiver. — Quoique spéculatif et dialecticien, Hugues Éthérien n'ignorait pas que les obstacles les plus difficiles à surmonter pour promouvoir l'Union étaient moins d'ordre dogmatique que pratique. « Si vous voulez la réconciliation avec Rome, disait-il à l'empereur, la première chose à faire est de débarrasser l'Église grecque de ses coutumes odieuses aux Latins » (ci-après, p. 126). Léon Toscan dit avec quelque emphase du *De sancto et immortali Deo* « quem tota Graecia miratur et expavescit, et ipsa quoque augustalis sapientia extulit immensis laudibus ».

(3) Dans le premier chapitre du *De anima*, écrit à la demande du clergé de Pise, Hugues dit de ses travaux : « In multis nimirum, ad apum similitudinem tam Graecorum quam Latinorum codicibus quaesivi et inveni favum mellis confectum, qui per ora vestra distillari debeat... Quod quidem haud ambigo futurum esse, cum non mea, sed modo sensus, modo voces sint sanctorum, scilicet Gregorii, Johannis Chrysostomi, Ambrosii, Gregorii Nysseni, Hieronymi, Basilii, Augustini, Johannis Damasceni, Hyppoliti martyris, Nili martyris, Anastasii, Cyrilli et aliorum quos sua nomina indicabunt, ut audituri estis iam nunc » (PL., 202, col. 168-169).

On se tromperait à vouloir préciser ces contacts en faisant état des noms des théologiens lus dans le *De sancto et immortali Deo*: Hugues n'y fait aucune distinction entre les polémistes contemporains et ceux des siècles antérieurs ; aucun qualificatif ne différencie un Théophylacte ou un Nicétas Byzantius d'un Nicolas de Méthone, d'un Nicétas de Maronée ou d'un Nicétas de Nicomédie[1].

Cependant tout au long du règne de Manuel, surtout après 1165, il y eut de nombreuses conférences doctrinales entre Grecs et Latins, à l'occasion des missions diplomatiques qui défilaient à Byzance, ou des visites des princes occidentaux. Lors même que l'objet de l'ambassade n'était pas l'*Union*, on trouvait prétexte à soulever une controverse. Quand Conrad de Sternberg, évêque de Worms, vint au printemps de 1173 traiter d'un mariage éventuel entre Marie, fille de Manuel, et le fils de l'empereur Frédéric Barberousse, il provoqua un débat sur la procession du Saint-Esprit[2]. A plus forte raison devait-il en être de même quand les diplomates étaient des légats romains, dont la mission principale était de traiter du retour à l'unité religieuse. On peut croire que Hugues Éthérien participait à ces conférences théologiques et qu'il eut des contacts avec des personnages de marque ; malheureusement nous ignorons dans tous les cas quels furent les représentants de l'Église grecque.

Il faudrait dresser une liste des polémistes byzantins de l'époque pour connaître au moins d'une manière générale avec qui Hugues a pu entrer en rapport, mais le résultat de cet inventaire serait trop imprécis pour qu'il y ait lieu de s'y attarder[3]. Il sera beaucoup plus intéressant, à notre

(1) On se souviendra que Nicétas Byzantius, qualifié par Hugues de l'épithète « novus philosophus » (PL., 202, col. 259 C), vécut plus d'un siècle avant la consommation du schisme (1054), et que Théophylacte décéda au début du XIIe siècle.

(2) Le récit de cette conférence se lit dans Arnold de Lübeck, *Chronica Slavorum* (*Monum. German. Histor.*, SS. XXI, pp. 119-120). Selon le chroniqueur, le principal répondant du côté Latin ne fut pas Conrad mais Henri de Bruxelles, abbé de Saint-Gilles de Brunswick, qui accompagnait en Terre-Sainte Henri de Saxe.

(3) Nommons toutefois les plus marquants : Andronic Kamateros, auteur d'un « Arsenal sacré » dédié à Manuel ; l'ouvrage est sous forme de dialogues *a)* entre l'empereur et des cardinaux romains ; *b)* entre l'empereur et des Arméniens (voir sur cet auteur la notice qui lui est consacrée par L. Bréhier dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, Paris, 1914, col. 1800.) — Basile d'Achrida, archev. de Thessalonique († circa 1168) ; dispute en 1154-55 avec Anselme de Havelberg : très habile adversaire, mais anti-romain (Cfr. Basile, n° 179 dans le *Dict. hist. et géog. ecclés.*, t. IV, Paris, 1932, col. 1160-1161 : de R. Janin). — Eustathe, archev. de Thessalonique, un des personnages les plus représentatifs du monde byzantin au temps de Manuel Comnène, lettré et orateur distingué. Fit l'éloge funèbre du souverain (éd. Tafel, *Opuscula*, Francfort, 1882, pp. 201 ss. ; notice dans *Real-Encyklopädie*... Pauly-Wissowa, t. VI, Stuttgart, 1907, col. 1452-1488, par L. Cohn. — Plus sommaire dans *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. V, Leipzig, 1898, pp. 630-631 : de Ph. Meyer). — Michel d'Anchialos, patriarche de Constantinople de 1169 à 1177, violemment opposé aux Latins. C'est lui, par son intransigeance, qui fit échouer les négociations de 1170 (v. art. Michel d'Anchialos, *Dict. de théol. cath.*, X[2],

point de vue, de préciser les relations latines qu'il a pu entretenir à cette époque, quelques-unes ayant eu une importance décisive sur son rôle historique.

Depuis 1166 la diplomatie byzantine s'employait activement à promouvoir le rapprochement politique avec Rome[1]. Le sébaste Jourdain, fils de Robert de Capoue, avait été chargé à cette date de faire connaître au pape les intentions précises de Manuel Comnène. En échange de l'union des Églises, le souverain réclamait comme un droit la couronne impériale injustement détenue par Frédéric. La situation de la papauté légitime était alors trop compromise en Italie pour qu'Alexandre ne songeât au moins à maintenir des contacts avec la cour de Byzance. Les conversations se prolongèrent, avec des hauts et des bas, pendant une dizaine d'années, jusqu'à la paix de Venise, conclue entre Frédéric et Alexandre III. La fin du schisme d'Occident ruina les espoirs politiques de Manuel[2].

Hugues Éthérien entra certainement en relation avec les légats pontificaux venus à plusieurs reprises à Constantinople. Dans la préface du *De sancto et immortali Deo* il nomme Hubald, cardinal-évêque d'Ostie ; Bernard, cardinal-évêque de Porto ; Jean cardinal du titre des Saints Jean et Paul. C'était une chance pour ces prélats romains de trouver sur place un homme de la trempe de Hugues, maître en langue grecque, bien informé des questions politiques et religieuses byzantines et, par surcroît, possédant la confiance de Manuel Comnène. Ils l'apprécièrent à son mérite et remportèrent sa renommée en Occident. Ce sera l'un de ces légats, Hubald, devenu pape sous le nom de Lucius III, qui, quinze ans plus tard, l'élèvera au cardinalat[3].

Paris, 1929, col. 1668-1674 : V. Laurent). — Nicétas Acominatos, † après 1210. Auteur du « Trésor de l'orthodoxie » (*Dict. théol., cat.*, t. I, Paris, 1909, col. 316-318 : L. Petit). — Nicétas de Maronée, arch. de Thessalonique. Le P. Martin Jugie le dit du XIIe s., probablement archev. de Thess. dès 1133. Il est l'auteur de six dialogues sur la procession du Saint-Esprit. Est cité par Hugues Éthérien (*Dict. théol. cat.*, t. XII, Paris, 1931, col. 473-477 : M. Jugie). — Nicolas de Méthone (cfr. p. 80, n. 4). — Nicétas de Nicomédie (cfr. Anselme de Havelberg, *Dialogues*, PL., 188 col. 1163-1248). — Théorien, surtout connu par ses conférences unionistes (avec les Jacobites et les Arméniens). Outre la notice de E. Amann dans le *Dict. de théol. cath.*, t. XVI, Paris, 1946, col. 538-540, consulter R. LOENERTZ, *L'Épître de Théorien le Philosophe aux Prêtres d'Oréiné.* Mémorial Louis Petit, Bucarest, 1948, pp. 317-335. (Cfr. *Archivum Frat. Praedicatorum*, t. XXI (1951), pp. 352-353).

(1) Cfr. Boson, *Vitae Paparum*, dans L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, t. II, Paris, 1892, pp. 415, 419. — Bref exposé dans F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, t. II, Paris, 1907, p. 359, n. 1 ; avec plus de détails, du même auteur, *Jean II... et Manuel Comnène*, pp. 564-570. A corriger cependant d'après V. Laurent, article Michel d'Anchiale, *Dict. théol. cat.*, t. X[2], Paris, 1929, col. 1668-1674.

(2) Cfr. Doc. XII.

(3) Le renom de Hugues Éthérien ! La chose peut faire sourire, tant il est oublié. Cependant il y a des témoignages. Le clergé de Pise lui écrivait avant 1170 : « Le renom de ta sagesse et de ton grand savoir, comme le rayonnement du soleil, chaque jour

Les contacts avec les envoyés de Rome n'étaient pas seuls possibles. Tout au long du règne de Manuel défilèrent à la cour des princes d'Occident, les ambassades de Frédéric Barberousse, du roi de France, de Venise, de Pise, etc.[1]. Nul doute que Burgundio, revenu à Byzance en 1171 à l'occasion d'une légation de Pise, entra lui aussi en contact avec ses compatriotes. Le célèbre traducteur demeura assez longtemps dans la capitale pour pouvoir faire exécuter dans l'intervalle une copie du texte grec des quatre-vingt-huit homélies de saint Jean Chrysostome sur l'évangile de saint Jean ; il serait inconcevable qu'il n'ait entretenu à ce moment avec Hugues Éthérien des rapports étroits. Sans doute égaux par l'âge, de même niveau culturel et sans doute de même rang social, adonnés à des travaux apparentés et au service d'une même cause spirituelle, ils auront mis en commun leurs projets et leurs espoirs[2].

Parmi les autres Latins qui entretinrent des relations avec les deux frères pendant leur séjour à Byzance, plusieurs méritent encore d'être signalés. C'est le cardinal Arduin, qui demanda à Hugues de lui procurer un catalogue des erreurs que les Grecs reprochaient aux Latins[3]. C'est le noble catalan Renaud de Moncada qui presse Léon Toscan de traduire la liturgie de saint Jean Chrysostome[4]. D'autre part, Hugues offrit un exemplaire du *De immortali Deo*, en édition grecque et latine, au

s'étend de proche en proche jusqu'aux extrémités du monde » (Doc. IV). Aymeri de Limoges, patriarche d'Antioche fait écho : « Pro eo quod scientiae vestrae splendor jam prope toti mundo serenus irradiavit, non immerito nobis prae ceteris Latinis censemus esse gaudendum. Quanto enim Graecis viciniores sumus, tanto sub vestrae protectionis elimata scientia reddimur securiores » (Doc. XI ; PL., 202, col. 231 A). Voir également la lettre de Hugues de Honau (Gloriosa nominis tui fama...) Doc. XIV.

(1) Sur ces diverses ambassades, on pourra lire F. Chalandon, *Jean II... et Manuel I Comnène*, chap. XXI, pp. 555-608.

(2) Sans être expressément nommé dans la lettre de Hugues au clergé pisan, contemporaine de cette légation (PL., 202, col. 167), Burgundio y est qualifié de l'épithète « illustre ». — Hugues confia au chef de la légation pisane, Alberto di Bolso, le *De anima corpore iam exuta*, qu'il venait d'écrire à la requête des clercs de Pise. — Sur cette ambassade en général, voir Bernardo Maragone, Annales Pisani, anno 1172 (n. s. 1171), l. c. (ci-dessus, p. 814) p. 54. [Nous croyons qu'il s'agit de la même ambassade dans le texte du ms. A, cité sous l'année 1169, l. c., p. 44, appareil, ligne 2-10.] Selon le chroniqueur, les légats rentrèrent à Pise le 9 novembre 1171. Cependant Burgundio dit s'être arrêté au retour à Messine, Naples et Gaëte, consacrant tous ses loisirs à la traduction des Homélies de s. Jean Chrysostome sur l'évangile de saint Jean.

(3) Deux cardinaux ont porté en même temps le nom d'Arduin à la fin du pontificat d'Alexandre III. L'un était titulaire de Sainte-Croix-de-Jérusalem ; l'autre de Sainte-Marie *in via lata*. Nous inclinons à penser qu'il s'agit ici du premier. — Hugues donna satisfaction à la requête d'Arduin par la traduction en latin d'un opuscule grec, le *Tractatus contra Francos* (ci-après, pp. 114-116).

(4) Doc. III. Ce Renaud de Moncada ne figure pas dans l'*Enciclopedia Heráldica y Genealogica Hispano-Americana*. A. y A. Garcia Carraffa, t. 57, *Diccionario heraldico y genealógico de apellidos Españoles y Americanos*, Madrid, 1936 (Moncada, pp. 245-258).

patriarche latin d'Antioche, Aymeri de Limoges. L'ouvrage fut transmis par l'intermédiaire du prince Renaud de Châtillon[1]. Le vieux patriarche remercia l'auteur par l'envoi d'une coupe d'argent. En même temps, il le priait de lui procurer une copie expurgée des Homélies de saint Jean Chrysostome sur les Épîtres de saint Paul, un exemplaire d'une chronique grecque, enfin les actes du concile de Nicée[2].

Vers le même temps où le prince Renaud portait à Antioche l'œuvre de Hugues, un ami de celui-ci, maître Caciareda, était chargé d'en soumettre un autre exemplaire au jugement du pape Alexandre III[3]. Dans sa lettre de remerciement, le pontife fait allusion aux informations flatteuses qui lui ont été rapportées par ses légats sur l'activité de Hugues à Byzance ; il le félicite et le presse de continuer son action sur le souverain

(1) Cfr. Doc. X. — Le voyage de Renaud de Châtillon à Constantinople, supposé par le fait, a été ignoré de son biographe moderne Gustave Schlumberger, *Renaud de Châtillon prince d'Antioche...*, Paris, 1898), et nous ne connaissons pas d'autre document que la lettre de Hugues à y faire allusion. Ce voyage ne put avoir lieu qu'après la libération du prince, captif des Sarrasins à Alep de 1160 à 1176, et précéda vraisemblablement son nouveau mariage, avec Étiennette de Milly. Lors de sa mise en liberté, Renaud se trouva sans fief, la principauté d'Antioche étant passée entre les mains de Bohémond III, qui l'avait héritée de sa mère, décédée pendant la captivité de Renaud, son second mari. Le prince songea-t-il à user de l'influence de sa belle-fille, Marie d'Antioche, devenue impératrice par son mariage avec Manuel Comnène ? Ou bien voulut-il revoir les deux enfants qu'il avait eus de sa première femme, Constance, mère de Bohémond III et de Marie ? Les deux jeunes gens, Baudoin et Agnès, s'étaient réfugiés auprès de leur demi-sœur à Byzance, deux ans avant la libération de leur père (Schlumberger, p. 170, et 171, n. 2). Agnès épousera Bela, qui deviendra roi de Hongrie. Baudoin fut tué à la bataille de Myriokephalon, au service de Manuel, à l'automne de 1176. Le prince Renaud se remaria en 1177. Étiennette lui apporta en dot la seigneurie de Transjordanie. C'est comme sire de Kérak qu'il joua un rôle brillant dans la glorieuse bataille de Montgisard (25 nov. 1177), où l'armée de Saladin fut dispersée. — Il n'est pas exclu que le voyage de Renaud à Byzance n'ait eu lieu qu'en 1178 — les chroniques sont muettes au sujet du prince en cette année-là — mais il est peu probable que le nouveau sire de Transjordanie ait abandonné son fief aux marches du désert. D'autre part, la date que nous lui assignons (fin de 1176 ou bien début de 1177) concorde avec celle de l'envoi du *De sancto et immortali Deo* à Alexandre III ; la coïncidence ne doit pas être fortuite.

(2) Doc. XI. La requête du patriarche inviterait à reviser le jugement sévère de Schlumberger sur le point particulier de la culture du prélat-chevalier. — Nous ne savons sur quelle confusion J. de Ghellinck (*L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, t. II, Bruxelles-Paris, 1946, p. 32) dit que c'est Burgundio qui recherche les Homélies de saint Jean Chrysostome pour Aymeri. Il n'y a pas de témoignage, que nous sachions, de relations entre le patriarche et Burgundio.

(3) Doc. VIII et IX. Hugues parle de son ami Caciareda à la fin du second livre du *De sancto et immortali Deo* (PL., 202 col. 334 A 7) et dans le prologue du troisième livre (ibid., lignes 1 et 44 du prologue). Ce maître Caciareda ne nous paraît pas autrement connu. Cependant la suggestion de Haskins (*Studies*, p. 220, n. 169) n'est pas dépourvue de vraisemblance. Pascal de Rome, qui était à Constantinople en 1169, dédie à un certain maître « Ka ». sa version des Cyranides ; ce maître Ka. pourrait bien être Kaciareda : « ... incipit liber Kirannis Ypocrationis filie. Eruditissimo domino magistro Ka. Pa<scalis>infimus clericus ».

en vue de l'union des Églises. La lettre fut écrite à Troia en date du 6 novembre 1177[1].

Les derniers personnages qui doivent être nommés ici sont les écolâtres Hugues de Honau et Pierre de Vienne, à la demande desquels Hugues Éthérien écrivit le *De differentia naturae et personae.* Hugues, scolastique de l'abbaye de Honau (Alsace) et diacre du Sacré Palais (impérial), était resté inconnu. Grâce à la correspondance qu'il échangea avec Hugues Éthérien nous pouvons reconnaître en lui le mystérieux auteur du *Liber de diversitate naturae et personae* du manuscrit de Cambridge[2]. Les informations données dans la préface de cet ouvrage et celles impliquées dans les lettres échangées avec Hugues Éthérien, transmises par le manuscrit 188 de la Bibliothèque de Colmar, jettent une lumière nouvelle sur le problème jusqu'ici si embrouillé des origines du fameux écrit porrétain de Cambridge. L'auteur innommé de celui-ci déclare que Hugues Éthérien a écrit à sa demande et à celle du « viri eloquentissimi Petri scolastici in florentissimo Austrie oppido » son petit traité sur le sujet que lui même se propose d'exposer; il en a reçu une copie au cours d'une légation à Byzance pour le compte de Frédéric (Barberousse), l'année du concile de Latran[3]. Or, les trois lettres précédant le traité de Hugues Éthérien dans le ms. de Colmar sont de Hugues de Honau (1-2) et de « Petri scolastici Wiennensis missa de Austria Hugoni Etheriano Constantinopolim ». Hugues Éthérien répond à ces lettres par la dédicace du *De differentia naturae et personae:* « Karissimis amicis Ugoni atque Petro... »[4]. Il est évident que l'écolâtre autrichien Pierre de Vienne, correspondant de Hugues Éthérien (Doc. XVI), et l'écolâtre Pierre, d'Autriche, sollicitant de Hugues un écrit sur la différence de la nature et de la personne (Doc. I), et le Pierre à qui Hugues Éthérien adresse cet ouvrage (Doc. XVII) sont un seul et même personnage. D'autre part, Hugues, écolâtre de Honau, en correspondance avec Hugues Éthérien (Doc. XIV et XV) est certainement le même personnage que Hugues, nommé en même temps que Pierre dans la lettre-dédicace du *De diffe-*

(1) Cette lettre prouve que, même après la paix de Venise, Alexandre n'avait pas perdu l'espoir d'un rapprochement avec l'Orient. — Les répertoires imprimés donnent le document sous la date du 13 novembre (Idus Novembris) : JAFFÉ-WATTENBACH, n. 12957 [8548] ; de même les éditions du *De sancto et immortali Deo* (PL., 202 col. 229). La leçon de tous les anciens manuscrits est : « viii idus Novembris » : Florence, Laurentienne, S. Crucis, Plut. XXIII dext. cod III, fol. 111v ; Paris, BN., lat. 2948, fol. 103v ; Subiaco, 265 (CCLX) fol. 140 r ; Troyes 844, fol. 112r ; Vatic. lat. 821, fol. 152r.

(2) Cambridge, University Ii. IV. 27, fol. 129r-177v. Ce traité ne doit pas être confondu avec celui de Hugues Éthérien, au titre presque identique et qui donna occasion à Hugues de Honau d'écrire le sien.

(3) Le concile s'est tenu en mars 1179. — C'était également au cours d'une première légation que l'auteur du *De diversitate naturae et personae* avait sollicité l'avis de Hugues Éthérien sur le même objet (Doc. I ; texte correspondant de la préface, ci-dessus, p. 75).

(4) Cf. Doc. XIV-XVII.

rentia naturae et personae (Doc. XVII). D'où l'on peut conclure, avec une possibilité d'erreur négligeable, que Hugues de Honau était le personnage associé à Pierre (d'Autriche) dans la requête adressée à Hugues Éthérien (Doc. I). Par conséquent Hugues de Honau est l'auteur du traité porrétain de Cambridge.

Hugues de Honau serait donc venu deux fois à Constantinople au temps où Hugues Éthérien y séjournait. Il est assez difficile de préciser les circonstances de ces voyages. Le premier eut lieu au temps du schisme séparant l'Empire et Alexandre III, c'est-à-dire avant juillet 1177. Hugues de Honau faisait peut-être partie de la suite d'un légat tel que Christian de Mayence (1170), ou bien Conrad de Worms (1173)[1]. Le deuxième voyage eut lieu en 1179, après le concile, mais nous ignorons toutes ses conjonctures, sinon, peut-être son objet : porter à Manuel une lettre de Frédéric en réponse aux reproches que lui avait fait le basileus[2].

Pierre, le scolastique de Vienne, est aussi peu connu que son collègue de Honau. Une hypothèse à son sujet méritera cependant d'être envisagée. Ne serait-il pas le maître Pierre, disciple de Gilbert de la Porrée, pris à partie par Gerhoh de Reichersberg?[3] Malgré l'écart de quinze ou vingt ans séparant les faits littéraires qui mettent en cause Pierre l'écolâtre Autrichien et maître Pierre, de Gerhoh, on est tenté de reconnaître un même personnage dans les deux cas : une fois il s'agit d'un disciple de Gilbert de la Porrée, l'autre fois d'un porrétain de la « petite école » intransigeante, dont le représentant le plus fameux est l'auteur du *Liber de vera philosophia*. L'hypothèse est économique, et par là séduisante ; car nous sommes persuadés que le nombre des porrétains intégristes fut des plus limité : il s'agit bien d'un petit cercle fermé comme l'avait pensé il y a plus de soixante ans Paul Fournier[4].

Il n'est pas évident que Pierre ait accompagné Hugues de Honau à

(1) Diacre du Sacré Palais impérial, il est possible que Hugues ait été envoyé à Byzance comme porteur de lettres impériales. Les légations plus importantes étaient confiées à des personnages plus considérables. Cependant un légat pouvait fort bien s'adjoindre un théologien comme conseiller. Les ambassades donnaient souvent lieu à des conférences doctrinales, On comprendrait qu'un Christian de Mayence ou bien un Conrad de Worms se soient associés un écolâtre comme Hugues de Honau. Il est remarquable que la légation de Conrad de Worms, au printemps de 1173 (donc au temps du schisme) fit le voyage par le continent, comme l'auteur du *De diversitate naturae et personae* dans sa première mission.

(2) N° 1528 des Regestes de Franz Dölger, *Corpus der Griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit:* Reihe A : *Regesten.* Abt. I, 2. Teil, München-Berlin, 1925, p. 87). La lettre est imprimée dans Kap-Herr, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels*, Strasbourg, 1881, pp. 156-157.

(3) Voir la lettre 23 de Gerhoh, PL., 193 col. 589 A-B. — On consultera l'étude du P. H. Weisweiler, *Drei unveröffentlichte Briefe aus dem christologischen Streit Gerhohs von Reichersberg, Scholastik*, t. 13 (1938), pp. 22-48, 225-246.

(4) P. Fournier, *Un adversaire inconnu de s. Bernard et de Pierre Lombard, Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 47 (1886), pp. 400-401, 407, 417.

Byzance ; il a pu s'associer par lettre à leur commune requête adressée à Hugues Éthérien. Cependant le ton amical de la réponse de ce dernier : « Karissimis amicis Ugoni et Petro... », suppose des relations directes et presque familières. Toutefois Hugues Éthérien avait pu connaître Pierre et nouer amitié avec lui lors de ses études en France... !

Il nous plaît d'achever cette rapide revue des personnages latins avec lesquels Hugues et Léon furent en relations au temps de leur séjour à Constantinople par l'évocation de l'entrée triomphale de la petite princesse Agnès de France dans les eaux du Bosphore (été de 1179). La diplomatie avait voulu que l'héritier du trône impérial, Alexis, alors âgé de onze ans, fut fiancé avec la fille de Louis VII, plus jeune encore. La grâce juvénile d'Agnès conquit le peuple accouru sur son passage et une réception enthousiaste et somptueuse l'accueillit dans sa nouvelle patrie[1]. Nous imaginons Hugues, le grave théologien, souriant à la frêle princesse..., mais pressentant peut-être déjà quelque chose de son destin tragique[2]. En effet, ces fêtes étaient les dernières du règne et le dernier beau jour des Latins de la capitale.

Si l'entourage immédiat de Manuel Comnène était gagné à sa politique d'union, il s'en fallait de beaucoup que celle-ci fût également approuvée par tous. Les faveurs accordées aux Latins accumulaient contre eux la rancune et l'envie. A la mort du souverain (24 septembre 1180), son fils Alexis était encore un enfant. Les haines jusque-là contenues se donnèrent libre cours. Au printemps de 1182, quand Andronic I se fut installé au pouvoir, un véritable carnage ensanglanta Constantinople ; tous les Latins qui ne purent assurer leur salut par une fuite rapide furent massacrés. Une légation romaine se trouvait à ce moment dans la ville ; son chef, Jean, cardinal de Saint-Ange, fut assassiné et son cadavre odieusement outragé[3]. L'événement allait avoir une suite imprévue pour

(1) Eustathios de Thessalonique, le grand orateur du moment, célébra la noblesse de la princesse, sa grâce, son arrivée triomphale à Byzance dans un discours qui a été conservé. Il a été imprimé par W. REGEL, *Fontes Rerum Byzantinarum*, t. I, fasc. I, Petropoli, 1892, pp. 80-92.

(2) Le mariage d'Agnès et d'Alexis fut célébré solennellement au Palais le 2 mars 1180. Manuel mourut le 24 septembre de la même année. Trois ans plus tard Andronic I s'empara du pouvoir et fit assassiner Alexis (octobre 1183). Il voulut marier son fils Manuel avec Agnès, alors âgée de douze ans ; mais celui-ci refusa. Sur quoi Andronic épousa lui-même l'impératrice (il avait alors soixante-trois ans). Moins de deux ans après, une révolte l'obligeait à fuir sa capitale. Bientôt capturé, il fut ramené à Constantinople et assassiné (septembre 1185). La malheureuse Agnès vécut alors sans mariage avec Théodore Branas. Toutefois, quand les Latins se furent emparés de Byzance en 1204, ils contraignirent Théodore à s'unir à la princesse par un mariage légitime.

(3) Lire le récit des événements dans Guillaume de Tyr, *Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, t. I, Paris, 1844, liv. XXII, ch. 11-13, pp. 1080-1086. — Seuls purent fuir les hommes valides. Pour se venger, ils ravagèrent les côtes, sans défense, jusqu'à la Méditerranée. Plus de quatre mille Latins auraient péri dans le massacre, surtout les femmes et les vieillards. — Le légat, Jean de Saint-Ange, ayant été assas-

Hugues Éthérien. Celui-ci, en effet, n'était plus en Orient au printemps de 1182.

Si le moment du départ de Hugues pour l'Italie n'est signalé par aucune de nos sources, il est possible toutefois de le dater avec une approximation suffisante : au temps qui sépare le décès de Manuel du massacre des Latins. Le dernier terme est assuré par le fait que Hugues était auprès de Lucius III quand le pontife apprit l'assassinat de son légat[1]. Le premier terme est plus fluent, mais il y a quelque vraisemblance que le décès du souverain ait été l'événement qui détermina le retour en Occident de son conseiller théologique. Du moins est-il certain que Hugues se trouvait encore à Byzance en 1179, quand Hugues de Honau, auteur du *Liber de diversitate naturae et personae*, y vint accomplir sa seconde mission diplomatique[2].

Léon Toscan ne quitta pas la cour grecque en même temps que son frère, et nous ignorons s'il revint jamais dans sa patrie. Il n'y a aucune preuve décisive qu'il ait échappé au massacre de 1182 ; cependant la chose paraît très probable. Nous savons que Lucius III lui écrivit en décembre de la même année et que le porteur du document fut Fabricius, le propre neveu du destinataire. Or, outre l'annonce du décès de Hugues, le pontife mandait à Léon de faciliter la mission de Fabricius à la cour grecque et de l'informer sur les événements survenus à Constantinople quelques mois plus tôt. C'est donc qu'à ce moment l'on savait, du moins croyait-on à la curie pontificale, que Léon vivait encore et était demeuré à Byzance dans ses fonctions à la cour. Cette persuasion était fondée, car la lettre portée par Fabricius arriva à destination. Nous le concluons du fait qu'elle nous a été conservée et transmise par la tradition manuscrite du *De sancto et immortali Deo*, tradition dont le point de départ est Constantinople. En effet, le plus ancien témoin du document pontifical est une copie du XII[e] siècle, transcrite sur le folio de garde d'un exemplaire de même époque de l'ouvrage de Hugues, exemplaire provenant du patriarcat de Constantinople[3]. La conjoncture est si remarquable que nous devons soupçonner ici une intervention de Léon Toscan lui-même. Si en effet Fabricius n'avait pas retrouvé son oncle, il aurait rapporté à son retour la lettre qui n'aurait pas atteint son destinataire ; de sorte que la tradition

siné, les émeutiers séparèrent sa tête du cadavre et l'attachèrent à la queue d'« une grant lisse » qui fut lâchée dans les rues de la ville. — Voir aussi le récit de Robert de Torigni (ou du Mont), dans *Chronique de Robert de Torigni*, éd. L. Delisle, t. II, Rouen, 1873, p. 114, 122-124.

(1) Nous le concluons du fait que Lucius III promut tout de suite Hugues aux ordres sacrés et le créa cardinal du titre laissé vacant par le décès du légat. Il est toutefois possible que ce soit Hugues lui-même, fuyant le massacre, qui ait apporté la nouvelle à la curie.

(2) Doc. I : texte cité ci-dessus, p. 75.

(3) Il s'agit du codex Laurentianus, Sanctae Crucis, Plut. XXIII dext., cod. III. Cfr. ci-après, p. 120.

manuscrite de celle-ci ne prendrait pas son origine à Constantinople mais dans les archives de la curie romaine (à supposer qu'elle nous ait été conservée)[1]. Nous verrons tout à l'heure que l'intervention de Léon Toscan se laisse encore deviner à l'origine d'une édition particulière du *De sancto et immortali Deo.*

4. *Hugues Éthérien cardinal de Saint-Ange*

Les oublis de l'histoire sont parfois inexplicables, tant les témoins qui auraient dû engendrer un souvenir vivace étaient nombreux. Tel ne fut pas le cas du cardinalat de Hugues Éthérien, si éphémère qu'il passa inaperçu de ses contemporains, si peu attesté que sa mémoire ne dépassa pas la fin du XII[e] siècle, même dans le cercle étrangement restreint où il avait été connu. Par contre, on a quelque surprise que les bibliographes modernes continuent à ignorer la lettre de Lucius III, mise à jour il y a près de deux siècles et plusieurs fois imprimée[2] ; par elle,

(1) La mission de Fabricius auprès d'Alexis II dans l'hiver 1182-1183 a échappé aux historiens des relations diplomatiques entre Rome et Byzance ; cela, pour la même raison qui a fait ignorer le cardinalat de Hugues Éthérien. La lettre de Lucius III, quoique publiée par Bandini, Volpini et Müller, n'a pas été exploitée comme elle aurait dû l'être. Le doute n'est cependant pas possible. Outre la mention de la mission de Fabricius la lettre en expose encore l'objet : « Quum autem dilectum filium nostrum magistrum Fabricium, nepotem tuum, de familia nostra, quem pro scientia sua carum habemus plurimum et acceptum, pro inquisitione illorum, que in civitate regia noviter accidisse dicuntur, ad imperialem presentiam transmittamus, nisi superfluum videretur et vanum ventri viscera commendare, tibi ad implendum celerius huius inquisitionis officium crederemus sollicite commendandum ; sed non multa commendatione videtur egere quem et naturalis affectio et intercessio nostra commendat. Quo circa discretionem tuam per apostolica scripta rogamus atque monemus, quatenus eum benigne recipias et tam de turbatione, que in eadem civitate dicitur accidisse, quam de predictis imperatoris vel imperatricis et ipsius imperii statu, vel aliis que nobis credideris intimanda, veritatem nobis studeas expressius intimare » (Doc. XX). Nous ignorons l'accueil qui fut réservé à l'agent de Lucius III, mais il nous paraît indubitable qu'il parvint à Constantinople, pour la raison que nous avons dite. — Le professeur L. THORNDIKE (*A history of magic and experimental science*, t. II, 3[e] éd. New York, 1943, p. 292) fixe à 1182 la mort de Léon Toscan, sans donner de justification. Apparemment plus jeune que son frère, Léon a pu lui survivre de longues années.

(2) Publiée la première fois par A. M. BANDINI, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. IV, Firenze, 1772, col. 632-633. E. VOLPINI (dans A. FABRONI), *Memorie istoriche di più uomini illustri Pisani*, t. IV, Pisa, 1792, p. 151) l'a reproduite d'après l'édition de Bandini. Enfin G. MÜLLER l'a insérée dans ses *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi*, Firenze, 1879, pp. 24-25. — On remarquera que Volpini n'avait pas connu cette lettre dans sa notice de Hugues (l. c., t. II, p. 59-68) ; elle est une addition dans le tome IV. Peut-être faut-il voir dans cette anomalie l'explication du fait que la lettre ait échappé, et avec elle le cardinalat de Hugues, aux bibliographes récents. Cependant ceux-ci ne devraient plus ignorer ni le document ni son contenu depuis le travail du P. R. Lechat (malheureusement perdu dans les *Mélanges Charles Möller*, publiés au moment de la guerre, en 1914) et celui de C. H. Haskins (1927).

ils auraient enfin rendu à Hugues la place à laquelle il a droit dans les répertoires historiques du Sacré-Collège.

Si imprévue qu'elle soit, la promotion de Hugues est un fait historique indéniable : nous en sommes informés par son auteur. L'hypothèse d'une supercherie littéraire à propos de la lettre de Lucius III ne mérite même pas l'examen, tant les caractères d'authenticité du document sont patents. D'ailleurs nous aurons à produire le témoignage de pièces indépendantes qui confirment le fait essentiel rapporté par notre lettre. Lucius III écrivait donc le 7 décembre 1182 à Léon Toscan :

« Vellemus tibi libentius vitam ac prosperitatem bone memorie maistri Hugonis quondam fratris tui, diaconi cardinalis Sancti Angeli, nunciare ; sed ad solatium doloris quem de morte ipsius, sicut nos ipsi habuimus, non immerito potes et debes habere, post commendabilem vitam finem quoque credidimus enarrandum. Sicut enim Romana ecclesia personam ipsius, audita litteratura et honestate sua, dilexerat, et antequam videret eum proposuerat honorare, ita postquam ad presentiam nostri apostolatus accessit ampliora ei affectionis sue in effectu operis indicia demonstravit. Quia cum laicus esset eum clericum fecimus et usque ad diaconatus ordinem curavimus honorifice promovere, ita quod usque ad tempora eius auditum non fuerit aliquem de laico usque ad diaconatus ordinem sub tam brevi temporis spatio fuisse promotum. Cum autem certa spes esset quod per litteraturam et honestatem ipsius magna, tempore procedente, deberent Ecclesie Dei commoda provenire, sicut puram prius duxisse creditur vitam, ita postquam de rebus suis condidit testamentum et ecclesiastica sacramenta recepit, in confessione vere fidei diem clausit extremum et honestam in ecclesia beati Pauli habuit sepulturam. Unde non iam multum de morte ipsius videtur esse dolendum de quo precedens honesta conversatio et laudabilis finis spem et testimonium prebent, quod gloriam consequi debeat immortalem »[1].

Nous n'aurons que peu de commentaires à ajouter à ce texte si clair. Les motifs de la promotion sont évidents. En attachant Hugues au collège des cardinaux, Lucius III avait pu espérer beaucoup de bien. Le nouveau cardinal possédait une expérience exceptionnelle du monde grec contemporain, de sa vie politique, du haut clergé ; sa science théologique, sa connaissance des Pères en feraient pour la papauté un informateur et un conseiller autorisé. Peu d'hommes, depuis la rupture avec l'Église grecque, avaient pu réunir les qualités qu'on trouvait à ce moment chez Hugues. En outre, son prédécesseur au titre de Saint-Ange venait d'être assassiné dans l'exercice de sa mission à Byzance. Or, Hugues était bien connu — et sans doute peu aimé — dans les milieux politico-religieux de la capitale grecque, soit en raison de son action sur Manuel, soit à cause de son habileté dialectique dans les controverses théologiques. Son élévation rapide au cardinalat, au titre du légat assassiné, n'aurait-elle pas le caractère d'un geste de protestation contre l'outrage fait à l'Église latine ? Enfin Lucius III voulait récompenser celui qui menait depuis si longtemps le bon combat à Constantinople. Quinze ans plus tôt Hubald avait pu le voir à l'œuvre sur place ; il avait bénéficié de sa présence

(1) Document XX.

et n'ignorait rien de ce qu'il avait fait depuis ce moment pour la même cause. Le pontife était un vieillard ; il brûla les étapes des délais canoniques sans plus attendre et il ordonna Hugues diacre de Saint-Ange.

Une difficulté d'ordre chronologique demande examen. Le précédent titulaire de Saint-Ange fut mis à mort à Byzance au printemps de 1182. Or, la première promotion de cardinaux connue du pontificat de Lucius III eut lieu entre le début de l'été et la fin de la même année, et un nouveau titulaire pour le titre de Saint-Ange y figure, qui n'est pas Hugues Éthérien, mais Bobo Orsini[1]. Comme ce nouveau cardinal demeura titulaire de Saint-Ange jusqu'en 1187, on se demande où pourrait s'inscrire le cardinalat de Hugues Éthérien, décédé avant le 7 décembre 1182.

Puisque nous faisons confiance à notre document, force nous est de conclure, d'une part, que les historiens ont ignoré jusqu'ici une promotion cardinalice du pontificat de Lucius III, antérieure à la première qu'ils enregistrent ; d'autre part, que Hugues décéda avant l'élévation de Bobo Orsini au titre de Saint-Ange.

On insistera peut-être. Bobo contresigne des documents pontificaux dès l'été de 1182[2]. Or la nouvelle du meurtre du légat à Constantinople à la fin d'avril ou au cours du mois de mai n'a pu parvenir à la curie pontificale avant le mois de juin, peut-être même au début de juillet. Voilà bien réduit l'espace de temps assigné pour la promotion inconnue, le décès du cardinal Hugues de Saint-Ange et la création de son successeur Bobo !

Nous ne nous arrèterons pas à discuter ici le moment assigné par les *Regesta Pontificum Romanorum* de Jaffé-Wattenbach à la première signature de Bobo comme titulaire de Saint-Ange[3] ; cela nous entraînerait dans une enquête que nous pouvons épargner à notre lecteur : aussi restreint que soit le temps concédé, il nous suffit. En effet, nous avons la preuve que Hugues est titulaire de Saint-Ange à la mi-juillet 1182, preuve qui est administrée par nos documents XVIII et XIX. Hugues contresigne

(1) Jaffé-Wattenbach donnent les cardinaux de cette promotion comme contresignant les grands privilèges pontificaux dès l'été (vers le mois d'août) *Regesta pontificum Romanorum*, t. II, Lipsiae, 1888, pp. 431-432. — A. Ciacconius, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium...*, t. I, ed. Romae, 1677, col. 1114-1117) fixait cette promotion au mois de décembre.

(2) Du moins est-ce la date assignée par Jaffé-Wattenbach, *loc. cit.* Voyez note suivante.

(3) Nous n'avons pu repérer aucun instrument où figurerait le nom de Bobo à l'époque assignée par Jaffé-Wattenbach. Serait-ce par assimilation au cas du cardinal Hubert, du titre de Saint-Laurent *in Damaso*, qui contresigne un document entre le 7 juillet et le 6 septembre (Jaffé 14686) et que l'on croit avoir fait partie de la promotion dans laquelle figurait Bobo ? La date dudit document est-elle sûre ? Ou bien faudrait-il dissocier Hubert du groupe auquel on le rattache, et admettre qu'il ait été promu en même temps que Hugues Éthérien ? Nous croirions volontiers que le document est placé sous une date erronée.

les 14 et 15 juillet des privilèges accordés par Lucius III, l'un à l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem, l'autre à l'abbaye de La Cava :

« *Ego Hugo diaconus cardinalis sancti Angeli subscripsi* »[1]

Ces deux documents, donnés à Velletri, sont les seuls où nous avons pu découvrir la signature de notre cardinal. Ils suffisent cependant à écarter tous les doutes concernant le moment de sa prélature en le fixant de manière irrécusable. Le temps écoulé entre l'arrivée à Velletri des nouvelles du massacre des Latins de Byzance et la promotion du successeur du légat défunt n'a pas duré plus de quelques semaines. Par où nous rejoignons les données de la lettre pontificale, sur la hâte apportée par le Pontife à conférer les ordres à Hugues.

Les espoirs que Lucius III concevait de cette promotion se trouvèrent déçus ; la mort emporta presque aussitôt le nouveau cardinal. Pendant l'année 1182, et surtout au mois d'août, les conditions météorologiques furent si mauvaises en Italie que les chroniqueurs en ont transmis le souvenir[2]. Ces perturbations excessives provoquèrent des épidémies et une grande mortalité, notamment dans la région de Rome. La curie pontificale, qui séjournait à Velletri, paraît avoir payé un lourd tribut au fléau. Les noms de plusieurs cardinaux disparaissent à partir du 14 juillet des grands privilèges accordés par le Saint-Siège ; il est vraisemblable que les uns ou les autres des membres du Sacré Collège furent frappés par l'épidémie. Ainsi Pierre de Pavie, cardinal-évêque de Tusculum, décéda à Ostie le premier août[3]. Nous pouvons donc croire que Hugues Éthérien

(1) Cfr. Doc. XVIII et XIX. — Le premier document (JAFFÉ-WATTENBACH 14681) est publié par v. J. PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum Romanorum inedita*, III Stuttgart, 1886, n. 322, p. 293-295, sous la date erronée du 30 juin : Lucius episcopus... Pie postulatio voluntatis effectu... Datum Velletri, per manus Alberti, sancte Romane ecclesie presbiteri cardinalis et cancellarii, II Kal. Julii Indictione XV. Incarnationis dominice anno MCLXXXII. Pontificatus vero domini Lucii PP. III anno primo » (la date est rectifiée dans Jaffé-Wattenbach : lire II Id. Julii. — Le second document n'est pas publié. Voir P. KEHR, *Papsturkunden in Salerno, La Cava und Neapel.* (Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse 1900. Heft 3). p. 257 : « Quanto ferventius observantiae... Datum Velletri per manum Alberti... cancellarii, Id. Iulii, indictione XV, Incarnationis dominice anno MCLXXXII, pontificatus vero domini Lucii pape III anno 1° ». Dans les deux documents, Hugues de Saint-Ange signe le dernier. C'est donc qu'il est de promotion récente.

(2) Pagius, l'annotateur des Annales ecclésiastiques de Baronius, a recueilli plusieurs témoignages : *Annales*, t. XIX, Lucae, 1746, ad annum 1182 : Pagius §§ VI-VII : « Luna mensis Augusti, et in accessu et in discessu, nimis extitit pluviosa et admodum frigida quae magnam incommoditatem per multa generavit loca ».

(3) Geoffroy prieur de Vigeois écrit dans sa chronique : « Romae perinde mortalitas populum multum prostravit. Petrus legatus Kalendis Augusti apud Ostiam, presente papa Lucio, decessit, et in coenobio quod vocatur Fossa Nova tumulatur... Plures quoque de curia clerici obierunt » *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XVIII, p. 214 ; *Mon. Germ. Hist.*, SS. 26, p. 203. — La comparaison des signatures de la bulle du 14 juillet (Jaffé 14681) avec une bulle du 27 août, en faveur du chapitre

acquitta à ce moment sa dette à la nature ; de sorte qu'il n'y a aucune gêne à concilier les données chronologiques relatives à son décès et à la promotion de son successeur au titre cardinalice de Saint-Ange.

Selon Müller, Hugues serait décédé à Rome et aurait été inhumé en cette ville[1]. Nous ne voyons aucune raison de le penser. La curie pontificale demeura à Velletri depuis mars 1182 jusqu'à mai de l'année suivante. C'est là que Hugues fut créé cardinal ; c'est là aussi, selon toute vraisemblance, qu'il décéda. La lettre de Lucius III annonçant la nouvelle à Léon est elle aussi de Velletri. Si le corps du défunt avait été transporté et inhumé à Rome, on en attendrait la mention dans le document. Comme il n'y est fait aucune allusion, l'on doit penser que Hugues fut déposé en terre à l'église Saint-Paul de Velletri : église aujourd'hui disparue mais qui existait encore au xve siècle[2]. Cette disparition a peut-être contribué à faire oublier le nom du cardinal de Saint-Ange ; le silence qui s'est fait autour du nom de Hugues Éthérien a trouvé son achèvement près de son tombeau. Il n'y a plus aucun espoir de retrouver des traces de celui-ci.

II. Écrits de Hugues Éthérien et de Léon Toscan

L'héritage littéraire des deux frères est aussi mal connu que leurs personnes ; la plus grande confusion règne dans leurs notices bio-bibliographiques quand elles abordent ce sujet. On ne peut s'étonner d'une telle imprécision. Ouvrages de circonstance, les écrits de Hugues et de Léon ne formèrent pas une collection homogène. Leur acheminement vers l'Occident se fit à des moments différents et par des voies indépendantes, de sorte que, dès l'origine de la tradition manuscrite, ils se trouvèrent dispersés. Les auteurs étaient trop ignorés : personne ne se préoccupa de rassembler leurs œuvres et de les faire recopier. De fait, les témoins d'une connaissance postérieure et directe de ces écrits sont très rares. En voici trois au xiiie siècle : Nicolas d'Otrante, traducteur de la messe de saint Basile, à l'exemple de Léon Toscan qui avait traduit celle de saint Jean Chrysostome ; Humbert de Romans, qui emprunta à un traité

de Sarsina (P. Kehr, *Nachträge zu den Papsturkunden Italiens*, IV, Göttingen, 1910, pp. 259-263, n. 16) omise par Jaffé, donnée elle aussi à Velletri, est suggestive. Les signataires sont les mêmes et les noms se suivent dans un ordre identique ; mais il y manque Pierre de Tusculum, Renier de Saint-Adrien et Hugues de Saint-Ange.— Le texte cité de Geoffroy de Vigeois signale une absence de Lucius III de Velletri au début d'août 1182. Le pape ne s'attarda pas à Ostie ; il y a des documents de la chancellerie pontificale donnés à Velletri au 18 juillet et au 5 août.

(1) G. Müller, *Documenti..., Illustrazioni*, p. 385.

(2) Cette église est attestée dès 1065, et il en est encore fait mention en 1429. Cfr. A. Borgia, *Istoria della chiesa e città di Velletri*, lib. III, Nocera, 1723, p. 185 ; T. Bauco, *Compendio della Storia Veliterna*, t. II, Roma, 1841, p. 150.

du même Léon les douze raisons qu'il donna du schisme gréco-latin dans son *Opus Tripartitum;* enfin l'Anonyme dominicain auteur d'un *Contra errores Graecorum*, écrit au couvent de Constantinople en 1252, qui inséra, presque en entier, dans les appendices de son traité, un opuscule grec traduit par Hugues, et un fragment du traité de Léon[1]. Ces témoins exceptés, il semble que l'on ait totalement oublié les écrits des deux frères. A la fin du xve siècle toutefois, Jean Trithème fit preuve d'une information remarquable quand il put donner les précisions suivantes :

« Hugo Eterianus... scripsit multa praeclara volumina, tam graece quam latine : quibus nomen suum cum gloria ad posteros transmisit. E quibus ego reperi tantum opus quidem breve sed non spernendum De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt ad Ardoinum cardinalem, lib. 1 *(incip.)* Diligens prudentia... — De immortali Deo, lib. 1. De caeteris nichil reperi ».

« Leo natione tuscus... edidit quaedam praeclara volumina quibus nomen suum etiam ad posteritatis noticiam transmisit. E quibus ego legi dumtaxat opus egregium quod praenotavit De praevaricationibus Graecorum, lib. 2 *(incip)* Graecorum intolerabilis... — Contra errores Graecorum, lib. 1 »[2].

Ces informations étaient précieuses ; elles auraient pu servir de point de départ pour des investigations plus poussées : en fait on ne leur accorda pas grand crédit, et les deux traités dont les premiers mots étaient donnés par Trithème retombèrent dans l'oubli. Le problème des écrits des deux frères demande donc à être repris à partir des sources manuscrites, seules bases possibles de solutions fermes dans un cas aussi peu documenté. Nous nous proposons de réunir ici les informations que nous avons pu recueillir à ce sujet et de dresser un catalogue de ces écrits aussi complet que possible.

1. *Le « De sancto et immortali Deo ».*

Il y a lieu de dissiper tout d'abord une étrange confusion, par l'effet de laquelle l'œuvre la plus importante de Hugues, le *De sancto et immortali Deo*, au nom glorieux, s'est vu affubler du titre d'un misérable opuscule grec contre les Latins, traduit par Hugues et baptisé par lui du nom *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt*. Un tel libellé ne convenait d'aucune manière au *De sancto et immortali Deo*, entièrement consacré à la théologie de la procession de l'Esprit-Saint et à la réfutation

(1) Nous aurons plus loin l'occasion de préciser la nature et l'étendue de ces relations littéraires.

(2) J. Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, édition de Paris, 1512, fol. XCv. — Il est clair que Trithème n'a vu que les deux traités dont il donne les premiers mots ; il conclut à l'existence du *De immortali Deo* (qu'il pense composé d'un livre unique), d'après la mention qui en est faite dans le *De praevaricationibus Graecorum* de Léon Toscan. Nous ne savons sur quoi il se fonde pour attribuer à ce dernier un *Contra errores Graecorum;* il n'en est fait mention dans aucun des écrits des deux frères.

des erreurs des Grecs sur ce problème. La première impression (Bâle, 1543) porte un titre sans originalité (D. Hugonis Etheriani Thusci de Spiritus sancti processione) ; celle de Paris de 1589 étale le titre erroné, bientôt accepté par Fabricius, dont la grande autorité assura le succès[1]. Que l'abbé Migne ait conservé cette appellation, cela n'étonnera personne[2] ; mais il est plus surprenant qu'on ne l'ait pas résolument écartée après avoir connu la tradition manuscrite du traité. Comment les premiers mots du *De haeresibus* relevés par Trithème *(Diligens prudentia)* n'ont-ils pas mis en garde? Soit dans les manuscrits, soit dans les imprimés, le *De sancto et immortali Deo* ne commence jamais de cette manière, mais bien : (Prologus) « Moyses quondam ex collocutione Dei... » — (Liv. I) « Beatam et immortalem Trinitatem... ». La confusion devait conduire au doute quant à l'existence du véritable *De haeresibus*. Quoique très averti et documenté, le P. Lechat ne reconnut qu'un même ouvrage sous les deux appellations : « Le *De immortali Deo* mentionné par Trithemius, écrivait-il, ne diffère évidemment pas du *De haeresibus Graecorum* » ; après quoi il levait le doute auquel nous faisons allusion : « Les autres œuvres de Hugues, s'il faut admettre avec Trithemius qu'il en ait composé, sont non seulement perdues, mais totalement inconnues »[3]. On verra tout à l'heure que le *De haeresibus* n'est ni perdu ni inconnu. Mgr Petit s'éloigna plus encore de la vérité : il ne sut pas reconnaître le *De sancto*

(1) Édition de Paris de 1589, dans Margarin de La Bigne, *Sacra Bibliotheca sanctorum patrum seu scriptorum ecclesiasticorum*, t. IX col. 1041 (leg. 1031). — J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, éd. de J. D. Mansi, Padoue, 1754, t. III (lib. 8), pp. 292-293 : « Hugo Eterianus... anno 1177 ad Alexandrum III Papam ,et ad Leonem Tuscum fratrem suum, et ad Caciaredam (apud Trithemium cap. 398 de S<criptoribus> E<cclesiasticis> ad Ardoinum cardinalem) ex Constantinopoli, ubi in aula Manuelis Comneni versabatur, misit libros III de haeresibus, quas Graeci in Latinos devolvunt, sive de processione Spiritus Sancti *ex Patre et Filio* adversus errores Graecorum »... « Praeter haec Trithemius, c. 398 testatur ab Hugone hoc scriptum esse *librum de immortali Deo* ». Si nous ne nous trompons, le prince de l'érudition moderne s'est laissé abuser ici par Conrad Gesner (*Bibliotheca universalis*, t. I, Tiguri, 1545, au vocable Hugo Eterianus) qui signale déjà l'édition de Bâle de l'ouvrage de Hugues, parue deux ans plus tôt, et ajoute, après avoir énoncé le titre de l'imprimé : « Est autem et alia huius operis inscriptio : De haeresibus quas Graeci in Latinos devolvunt : sive Quod Spiritus sanctus ex utroque, patre scilicet et filio procedat contra Graecos ». C'est ce titre que reprendra très exactement l'édition de Paris de 1589 et qui restera au *De sancto immortali Deo* jusqu'à nos jours. — Gesner, en réimprimant le fragment de la notice littéraire de Hugues chez Trithème, qu'on vient de lire à la page précédente, a séparé le titre « De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt » de la fin de la phrase, et a fait de celle-ci un nouvel article : « Ad Ardoinum Cardinalem, lib. 1 .Diligens prudentia ». Comme Gesner ne pouvait reconnaître l'ouvrage en trois livres sur la procession du Saint-Esprit publié à Bâle en 1543 dans le dernier article mentionné par Trithème (De immortali Deo, lib. 1), il a conclu qu'il s'agissait du premier, qu'il venait indûment de créer en dédoublant le titre du *De haeresibus... ad Arduinum*.

(2) PL., 202 col. 227-228.

(3) Lechat, *La patristique grecque...*, pp. 493-494.

et immortali Deo dans le traité sur la procession du Saint-Esprit[1]. Et Ciacconius — sur quelle autre méprise? — avait fait pis encore. Il avait attribué le *De sancto et immortali Deo* au cardinal Arduin, à qui était dédié l'authentique *De haeresibus*. Après lui, Moroni répéta cette nouvelle erreur et elle passa dans des encyclopédies modernes dont on était en droit d'attendre une plus exacte information[2].

Il est cependant peu d'ouvrages dont le titre soit aussi bien garanti que l'est celui du traité en trois livres de Hugues Éthérien sur la procession de l'Esprit-Saint contre les erreurs des Grecs. Voici les témoins. En premier lieu l'auteur, dans sa lettre d'adresse à Alexandre III : « Alexandro primae sedis vere digno Pontifici... Hugo Eterianus famulatum cum omnimoda subiectione. Exactum a me opus *De immortali Deo*, Graeciae iudicium... »[3]. Puis l'ancienne tradition manuscrite de l'ouvrage, unanime sur ce point. Elle ne connait pas d'autre titre avant le xvi[e] siècle. Voici la rubrique terminale dans les huit anciennes copies connues : « De sancto et immortali Deo Ugonis Etaeriani liber temporibus memorandarum virtutum Alexandri pape tertii et magni imperatoris Manuel latine atque grece Constantinopoli editus explicit ». Les témoins sont :

Assisi, Comunale 90, s. XIII, fol. 68ra-127ra[4].

Firenze, Laurenziana (Sanctae Crucis) Plut. XXIII dextr., cod. III, s. xii, fol. 1r-110v (= F)[5].

Paris, Bibliothèque Nationale, latin 2948, s. xii, fol. 1r-101v (= P).

Subiaco, Abbazia 260 (Mazzatinti 265), s. xii cir. fin., fol. 1r-139r[6].

Troyes, Bibliothèque Publique, 844 (Clairvaux H. 75), s. xii, fol. 1r-111r (= T).

Vatican, Vatican latin 820, s. xv, fol. 1ra-71v.

(1) L. Petit, *Dictionnaire de théol. cath.*, t. VII[1], Paris, 1922, art. Hugues Etherianus col. 309 : « D'après Trithemius... Hugues aurait encore composé un opuscule *De immortali Deo*, qui n'est pas autrement connu ». — Le P. G. Hofmann, art. Etherianus, *Lexicon für theol. u., Kirche*, t. III, Freiburg i. B., 1931, col. 810, verse dans la même erreur. — En 1909, A. Fortescue écrivait dans *The Catholic Encyclopedia*, t. V, New York, 1909, art. Etherianus, Hugh and Leo, pp. 555-556 : « A Liber de immortali Deo, written by him, is lost ».

(2) A. Ciacconius-A. Oldoinus, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum* ...,t. I, Romae, 1677 col. 1095. — G. Moroni, *Dizionario di erudizione Storico-Ecclesiastica*, art. *Arduinus*[3]. — P. Richard, *Dictionnaire d'Hist. et de Géo. ecclésiastique*, t. III. Paris, 1924, col. 1627, art. Arduinus[3] Ardoino.

(3) Doc. VIII : PL., 202, col. 227-228. Au lieu de *subiectione* le texte de Migne donne la leçon *dilectione*. C'est une corruption postérieure aux premières impressions.

(4) Il y aurait quelques particularités à signaler sur le texte de ce manuscrit, mais elles intéressent davantage les problèmes d'édition que l'histoire littéraire.

(5) Ce manuscrit est décrit par A. M. Bandini, *Catalogus codicum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. IV, Firenze, 1777 col. 631-633.

(6) Un cahier manque entre les folios 88 et 89. Le texte correspondait à PL., 202, col. 332 D 1 à 341 B 14.

Vatican, Vatican lat. 821, s. XII, fol. 1r-150v (= V).
— Urbinate lat. 106, s. XV, fol. 1r-120r[1].

Enfin, après le témoignage des manuscrits, celui de Léon Toscan, précis et irrécusable. Dans son *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum* — ouvrage que nous ferons mieux connaître plus loin — il nomme deux fois l'œuvre de son frère. Dans le premier cas, il la désigne ainsi : « Praeterea, liber sub imperio Manuel editus, quem De immortali Deo presignat titulus, cui Graecia contradicere non potest... » ; dans le second : « ... quidam, nomine Ugo, agnomine vero Eterianus, latinis grecisque doctus litteris... instancia disputationis et editione libri De immortali Deo, quem tota Grecia miratur et expavescit, et ipsa quoque augustalis sapientia extulit immensis laudibus... »[2]. Voilà qui est clair ! Si l'auteur, Hugues, Léon, son frère et collaborateur, la tradition manuscrite sont d'accord

(1) Les manuscrits Vat. lat. 820 et 821 sont décrits par A. PELZER, *Codices Vat. lat.* t. II, pars prior, Bibliotheca Vaticana, 1931, pp. 177-178. — Dans le 821 (magnifique exemplaire : le plus beau du groupe) on a gratté au couteau le titre de l'ouvrage dans les rubriques mais ce qui reste au début du IIIe livre (fol. 90v) permet de rétablir le texte : « Explicit prologus. d<e immorta> li deo Ugonis eteriani liber tercius incipit ». Ce bel exemplaire ne peut être celui offert à Alexandre III (Doc. VIII-IX) car il contient la lettre de remerciement du pontife à Hugues (Doc. IX) écrite de la même main que l'ensemble du volume. — Pour être complet, signalons d'après M. R. JAMES, *A descriptive catalogue... Corpus Christi Coll. Cambridge*, t. I, Cambridge, 1912, p. 498, n. 207, une copie moderne (XVIe siècle). — D'autres manuscrits ont été signalés jadis qui paraissent perdus. L'inventaire de la Bibliothèque pontificale d'Avignon (en 1375) enregistrait : « Item in volumine signato per CCLXXVI liber de sancto et immortali Deo Hugonis Eteriani ; item disputacio Grossoiani archiepiscopi Mediolanensis contra Grecos de processione Sancti Spiritus ; constituciones synodales » (cfr. F. Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifacianae tum Avenionensis*, Romae, 1890, p. 506, n. 777). Les deux articles mentionnés avec l'ouvrage de Hugues permettent de constater que ce ms. est perdu. — Un second exemplaire existait jadis à l'Escurial. Il en est fait mention dans un inventaire du XVIe s. : « Hugo Aetherianus de immortali Deo et contra Graecos de processione Spiritus sancti (tach. III. M. 16). II. E. 25 » (cfr. P. G. ANTOLIN, *Catálogo de los Códices Latinos de la Biblioteca del Escorial*, t. V. Madrid, 1923, p. 409). Ce ms. fut sans doute détruit dans l'incendie de 1671. — Beatus Rhenanus (voyez ci-après, p. 120) parle d'un manuscrit des Chanoines de Saint Augustin (de Marbach) contenant : « Hugonis Eteriani disputationes illas argutissimas, ac missam Ioannis Chrysostomi, Leone Tusco interprete ». Ces disputes subtiles étaient évidemment le *De immortali Deo*. Ce ms. paraît également perdu. Selon toute apparence, c'était la copie rapportée de Constantinople par Hugues de Honau (Doc. I), puisque l'autre traité de Hugues, *De differentia naturae et personae* (Colmar 188) provient lui aussi de Murbach. Cette convergence mérite d'être notée.

Outre le *De immortali Deo* plusieurs des manuscrits contiennent les lettres échangées à son occasion : F fol. de garde au début, recto : Doc. XX ; fol. 110v-112v : Doc. VIII-XI. P fol. 101v-104v : Doc. VIII-XI. Subiaco 260 fol. 139r-140r : Doc. VIII - IX. T fol. 111v-113v : Doc. VIII-XI. Vat. lat. 820 fol. 71 vb-73v : Doc. VIII-XI et XX. V fol. 150v-153 : Doc. VIII-XI. Vat. Urbin. lat. 106 fol. 120v-123v (marqué 125 dans le ms.) : Doc. VIII-XI et XX. — Dans tous les mss où figure le Doc. IX, celui-ci porte la date du 6 novembre : « Data Troie VIII idus Novembris ».

(2) Sur ce traité de Léon Toscan, voir ci-après, pp. 116-119.

contre l'appellation moderne, il n'y a aucune raison de conserver celle-ci ; d'autant plus que cette dernière doit être restituée à un traité différent qui n'avait pas encore été identifié[1].

Sans être considérable, la tradition manuscrite du *De sancto et immortali Deo* est fort intéressante. Sur neuf copies connues cinq appartiennent encore au XIIe siècle. Comme l'ouvrage fut achevé en 1176 (ou bien au début de 1177), ces témoins se rapprochent de fort près dans le temps de l'original. Mais il y a plus. Le témoin F provient du patriarcat de Constantinople. Une mention de propriété, partiellement tranchée par le couteau du relieur mais cependant encore déchiffrable, en fait foi : « Liber patriarchatus Constantinopoleos »[2]. Les exemplaires T et V, peut-être aussi P, appartiennent à un même type Orient-latin prononcé : il n'est pas exclu qu'ils aient été copiés à la colonie pisane de Constantinople avant le départ de Hugues pour l'Occident, ou bien le décès de Léon[3]. On devine que cette unité d'origine de la tradition manuscrite ancienne lui confère une autorité exceptionnelle. Une édition critique de l'ouvrage ne devrait pas soulever de difficultés du point de vue de la transmission du texte[4].

Hugues a donné une édition grecque du *De immortali Deo* en même temps que l'édition latine. Composé à la demande de Manuel, il était naturel que l'ouvrage lui fût offert dans sa propre langue. Ce texte grec est perdu. On ne peut douter qu'il ait existé, car Hugues a fait mention des deux états dans sa lettre d'envoi à Aymeri d'Antioche (Doc. X) ; « Igitur... editum a me utraque lingua librum accipite... »[5]. Dans les

(1) Un doute reste sur le libellé exact. Hugues et Léon, dans les textes cités, nomment l'ouvrage *De immortali Deo*. Les titres rubriqués des manuscrits, notamment celui de Florence qui jouit d'une autorité particulière en raison de son origine, disent ordinairement *De sancto et immortali Deo*.

(2) Folio de garde en parchemin, au début du volume, verso, en haut. La lecture des deux premiers mots, seuls mutilés, se trouve appuyée par un titre sur parchemin collé sur le deuxième des trois feuillets de garde modernes en papier. Le libellé primitif de ce deuxième titre était « Liber domini Patriarche ». Il a été modifié de cette manière : « Liber Patriarchatus magistri hugoni etheriani de spiritus sancti <processione> ».

(3) Cependant, par sa décoration, le ms. P pourrait être d'origine italienne. Le codex Urbinat. lat. 106 est un ms. de la renaissance italienne. Nous soupçonnons qu'il fut copié, de même que le Vat. lat. 820, sur l'exemplaire de Santa Croce (F).

(4) Le P. Lechat s'est plaint de la mauvaise qualité du texte imprimé : nous serions moins sévère que lui. Sans doute il y a des fautes, graves, mais elles ne sont pas aussi fréquentes qu'on aurait pu le craindre. De préférence, il faut se reporter aux plus anciennes impressions, moins chargées de coquilles et d'erreurs typographiques. — Outre les éditions déjà citées (Bâle, 1543, Paris, 1589 et PL., 202) nous pouvons encore signaler : *Bibliotheca Veterum Patrum...*, Paris 1609, t. VIII ; *Magna Bibliotheca Veterum Patrum...*, Coloniae-Agrippinae, 1618, t. XII² ; *Bibliotheca Patrum et veterum auctorum...*, ed. 4a Paris, 1624, t. IX ; *Bibliotheca magna veterum Patrum...* (Morel) Paris, 1644, t. IX ; id. (Billaine) Paris, 1654, t. IX ; *Maxima bibliotheca Patrum...*, Lugdunensis, 1677, t. XXII.

(5) PL., 202, col. 230B. Aymeri, dans sa réponse (Doc. XI), atteste avoir reçu l'ouvrage écrit en grec et en latin. La rubrique terminale dans les manuscrits (citée ci-dessus)

temps modernes, Léon Allatius pensa que la traduction grecque était due aux Grecs[1]. Le témoignage de Hugues, que l'on vient de citer, ne permet pas de s'arrêter à cette manière de voir : c'est lui-même qui a donné l'édition gréco-latine de l'ouvrage. Qu'il se soit fait aider par un Grec lettré pour donner une forme plus élégante à une langue qui n'était pas la sienne, la chose est possible ; mais outre qu'un tel concours n'est pas prouvé, il n'enlèverait rien au mérite de l'auteur. C'était la première fois au moyen âge qu'un théologien latin acceptait la discussion écrite avec les Grecs dans leur propre langue.

Quoique vanté par Léon Toscan, le *De immortali Deo* ne brille pas par sa clarté. C'est une œuvre pesante, difficile, n'obéissant à aucun plan organisateur. La division en livres et en chapitres est artificielle, la langue compliquée à force d'être recherchée. Hugues discute les problèmes comme ils se présentent, au hasard des objections. Peut-être doit-on voir dans ce désordre le reflet de discussions orales avec les adversaires. Une telle explication est cependant insuffisante lorsque Hugues met en scène des personnages qui vécurent longtemps avant le milieu du XIIe siècle. Le vrai mérite du *De immortali Deo* n'est pas dans sa forme.

Pour apprécier un tel ouvrage, il faut se souvenir qu'il était destiné aux Grecs. De même que Hugues fut le premier à se servir de la langue de ses adversaires pour disputer avec eux, de même il fut le premier à les combattre avec leurs propres armes. Sa dialectique s'appuie sur l'autorité d'Aristote, comme on le fera à Paris au XIIIe siècle ; sa théologie s'inspire de la tradition patristique grecque. C'était une grande nouveauté de voir sous la plume d'un Latin des textes ignorés jusque-là par l'Occident. Hugues a pris contact avec les Pères sans intermédiaires ; non pas à travers des traductions difficiles mais dans leur langue originale, non pas dans des florilèges mais dans les œuvres complètes. Cette connaissance directe des sources donnait à son argumentation une autorité à laquelle les adversaires pouvaient difficilement se soustraire : par où s'explique le retentissement que l'ouvrage connut à Byzance[2]. En outre, Hugues a poussé plus loin qu'aucun autre Latin l'effort d'adaptation aux adver-

dépose dans le même sens. Par contre il n'est pas certain que l'exemplaire offert à Alexandre III ait comporté la recension grecque. La lettre d'adresse de Hugues et la réponse du Pontife (Doc. VIII-IX) n'y font pas allusion.

(1) « Opus editum est Basileae..., ac Graecis etiam non ingratum fuisse, vel inde colligo, quod illud in Graecam linguam, nec ineleganter, transtulerint, cuius ipse laudabilis operis frusta, eaque satis prolixa, in ea lingua legi, quibus Methonensis refellit » : L. ALLATIUS, *De ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione...*, Coloniae Agrippinae, 1648, col. 654.

(2) Le principal témoin de ce succès est Léon Toscan, mais il subsiste d'autres vestiges de l'attention que lui portèrent les théologiens grecs, notamment la première des trois dissertations anonymes du début du XIIIe siècle publiées par l'archimandrite Arsène à Moscou en 1892 (v. ci-dessus, p. 74, n. 1). Cette dissertation (pp. 1-38) est dirigée contre l'ouvrage de Hugues.

saires. En quelque manière il se fit grec pour se faire entendre des Grecs. Sa théologie trinitaire n'est pas sans se ressentir de cette forme de penser inusitée chez les Latins ; son vocabulaire déroute et étonne, à ce point qu'il n'a pas échappé aux suspicions des théologiens romains. Mieux, le *De immortali Deo* est tombé sous les critiques de l'inquisiteur de la foi, et il figura dans les temps modernes à l'Index des livres censurés[1].

2. *Compendiosa expositio in libro De Spiritu Sancto magistri Ugonis.*

Le texte du *De immortali Deo*, dans ses manuscrits primitifs, est accompagné d'une exposition par mode de scolies, inconnue des imprimés. Ces gloses sont disposées soit en parallèle du texte, dans de grandes marges réservées à cet effet (mss. V et T), soit sous forme d'appendice à la fin de l'ouvrage (F et P)[2]. La rencontre sur ce nouveau texte des quatre témoins P F V T nous invite à penser qu'il a la même origine géographique que le traité commenté ; du moins se rattache-t-il de fort près à cette origine. D'où, par voie de conséquence, surgit une question : l'auteur ne serait-il pas Hugues lui-même, ou bien quelqu'un de son entourage : Léon, Fabricius ? L'étendue relativement considérable de la *Compendiosa expositio*, comme l'appelle le témoin F, justifie que nous y prêtions attention.

Les données de critique interne sont favorables à l'hypothèse de l'origine byzantine de l'*Expositio*. Qu'on en juge ! D'abord son auteur sait le grec : un grand nombre de scolies en fait foi. Citons (sur P. L., 202, col. 231 C 12) *spuria :* glose : « Spuria extra puritatem, quasi adulterina, nam spurius est patre incerto, non de legitimo matrimonio natus. *Sporos* grece, latine semen : inde spurius qui est incerti seminis » (P 105ra). Col. 273, prologue, 1re lig. : *Tusce* : « Tusci Italie genus a frequentia sacrorum et thuris ἀπὸ τοῦ θύειν, id est sacrificare (P 106va). 273, 4e lig. *(ab imo) : oceanum :* « Occeanus est equor extimum qui ambit universam

(1) *Index librorum prohibitorum*, édition de 1607. Le reproche le plus grave fait par le censeur est l'emploi du terme *causa* dans les cas où la théologie latine n'admet que *principium, auctor*. Il excuse Hugues, parce que parlant avec des Grecs, il céda à leur manière. — Les annotations qui accompagnent le texte dans les éditions postérieures à 1607 (cfr. PL., 202, col. 233, 237, 245, etc.) sont dues au censeur, Jean Marie Brasichella, Maître du Sacré Palais. Ce théologien ignorait évidemment qu'il censurait l'œuvre d'un auteur qui avait été cardinal de la Sainte Église Romaine. — Le vocabulaire théologique de Hugues n'est pas seulement inspiré des Grecs, il a aussi une saveur porrétaine.

(2) Sous la forme de V et T les gloses les plus brèves sont interlinéaires. T est un témoin presque théorique, car le copiste n'a transcrit les gloses qu'au premier folio. Dans V elles sont complètes sur les trois prologues et au début du premier livre ; puis elles deviennent de plus en plus rares. Il n'y en a qu'une au troisième livre. — Dans F (fol. 115r-131v) et P (fol. 105ra-112ra) elles sont complètes : environ 80 sur chacun des livres I et II ; un peu plus de 100 au troisième livre. L'*incipit* est partout le même : « Intentio huius prologi omnis hoc agit... ».

terram, a celeritate sic vocatus : *okis* grece, latine velox » (P loc. c.). Col. 332, prol., lig. 8 : *silvae:* « Silva videtur a greco sumptum, quasi ξύλα, que latine ligna dicuntur. Vel silva dicitur a silendo, quia in ea plerumque est silentium » (P 109rb).

Les sources patristiques utilisées dans la glose sont les mêmes que dans le traité. On y lit des textes d'Athanase, Grégoire de Nysse, Cyrille, Jean Damascène. L'argumentation rationnelle s'appuie également sur Aristote. Certaines explications supposent que l'auteur n'est pas en Italie. A propos des noms des légats cités au début du premier livre (233 A 15-B 1), Ubald d'Ostie et Bernard de Porto, la glose dit : « Ostia et Portus civitates sunt Italie secus mare, haud longo a Roma tractu » (105ra). Prologue du livre III, lin. 22 (col. 333-334) : *Charibdis seu Scylle:* « Charibdis et Scylla periculosa Trinacrii equoris loca » (109rb). Prologue du IIe livre, lin. 28 (col. 273-274) : *Aethnei cyclopes:* « Ethna mons Sicilie, sacer Vulcano » (106va). D'autres gloses laissent penser que leur auteur est à Constantinople. Ainsi dans ce cas, sur col. 385 A 1 : « Filius qui est imago Patris non inanimata, non manu facta... » ; glose : « ut in quibusdam marmoribus reperiri solet. Constantinopoli enim apud Blachernas non manufactam sancte Dei Genetricis imago in marmoribus cernitur, non manu scripta, ut simulacrum ; non opus artificis, ut pictura ; non intelligentie, ut idea » (P 111vb).

Un dernier cas va nous faire toucher encore de plus près la personne de l'auteur. Le prologue du troisième livre du *De immortali Deo* est adressé à Léon Toscan et à un ami, Caciareda, qui avaient pressé l'auteur de reprendre la plume et de poursuivre son œuvre. Caciareda l'avait fait sur un ton d'oracle. Hugues lui répond : « Ego autem Spiritu veritatis stillante in conscientiam et fovente propositionem, amplius, et utriusque vestrum bonae fidei collucente suffragio, necnon, intime amicorum Caciareda, tuo chrysmatismo, seu oraculo, me de his vaticinante, scripturum nequaquam vereor, quin partis quae e nobis defenditur quaestionis purgem ambiguum ». Le glossateur explique : Tuo chry<s>matismo. Huic in sompnis per oraculum quasi expressa sunt verba huiusmodi tenoris : Repone sensibus quod tibi Caciareda dicitur, tuus Etherianus scutum fabricaturus est quo Latinorum cohortes circumdabunt se atque prorsus contendent argolica spicula, que archestratum, idest principium omnium ecclesiarum, sagittare assueverat » (P fol. 109rb). Ce tour direct et familier : « ... ton Ethérien fabriquera un bouclier qui sera le rempart des Latins... », convient-il à un autre qu'à Hugues ? Nous inclinons à penser que le traité et son commentaire sont du même auteur. Percevant les difficultés que l'œuvre présenterait, il en a donné lui-même l'explication[1].

Cette origine confère une autorité particulière à la *Compendiosa expo-*

(1) Il n'est pas exclu cependant que le glossateur soit Léon Toscan, ou bien son neveu Fabricius, ou bien encore Caciareda lui-même.

sitio; il n'est pas de meilleur interprète d'une pensée que son auteur. Dans ces conditions, une édition du *De immortali Deo* devrait être accompagnée de celle de l'*Expositio:* les deux textes se complètent, forment comme un second état de l'œuvre, une deuxième édition.

L'apport de la *Compendiosa expositio* est loin d'être négligeable ; il comporte des éléments où la pensée se précise, s'appuie sur de nouveaux arguments, sur de nouvelles autorités. Citons deux exemples.

Voici un cas où l'*Expositio* souligne la nature négative de nos concepts, appliqués à Dieu. Sur le *textus:* « Deus autem infinitus est, propterea nullo supradictorum modorum comprehendi potest » (col. 279 b 10) on lit cette glose : « Infinitum, invisibile ac similia non significant Deum esse quod est, sed non esse quod non est. Nam hoc solum de Deo dici potest, quod non sit huiusmodi. Sed qualis sit, ad plenum dici non potest : ineffabilis est, superessentialis est ; ideo non potest extimari, nec dici, nec videri, nec comprehendi » (P fol. 107ra). Beau cas de théologie négative.

Cette autre glose est particulièrement intéressante pour l'objet de notre étude. Sur le *textus:* « Preterea non puto dandum esse quod insignitiva proprietas persona sit, quam insignit... » (col. 342 b 8), la glose précise : « Si proprietas persona esset, proprietas Deus esset. Non est autem Deus proprietas. Ergo neque persona proprietas. Si nulla persona est proprietas, nulla proprietas est persona » (P fol. 110ra). Gilbert de La Porrée ne se serait-il pas reconnu dans cette théologie? Le maître du Sacré Palais Jean Marie Brasichella avait censuré à cet endroit le texte du *De immortali Deo:* « Caute lege, nam vera theologia docet personales proprietates re ipsa esse idem quod personas, distingui vero tantum ratione, et hoc forsan innuere Etherianus voluit ». Quelle eût été sa réaction devant le durcissement de la position dans la glose?

3. *Liber de anima corpore iam exuta, sive De regressu animarum ab inferis, ad clerum Pisanum.*

A une date incertaine, mais proche de 1170, le clergé pisan adressa une requête à Hugues Éthérien, sollicitant de sa sagesse des éclaircissements sur certains points de doctrine alors mis en doute par des hérétiques : l'autorité qu'on lui reconnaît est telle, que sa réponse sera reçue avec une confiance égale à celle qu'engendrerait un écrit de saint Augustin (Doc. IV). Les négations des hérétiques portaient sur la résurrection des morts et l'utilité de la prière pour les fidèles défunts. Le *De anima* est la réponse du théologien.

La tradition manuscrite de cet ouvrage est loin d'être aussi ferme que celle du *De immortali Deo*, et sans doute ne fut-elle jamais bien représentée. Elle est maintenant presque entièrement disparue. Nous n'avons pu en repérer que deux témoins, l'un du XIIe siècle, l'autre du XIIIe. Ce sont les

manuscrits 237 de l'abbaye cistercienne de Zwettl, en Autriche, et Ripoll 204, de l'Archivo de la Corona à Barcelone[1]. Pour autant l'attribution à Hugues Éthérien ne soulève aucune difficulté. Dès les premières lignes l'auteur nomme son frère Léon, interprète à la chancellerie impériale, et fait allusion aux nombreux manuscrits, tant grecs que latins, qu'il a consultés avant de répondre à ses correspondants[2].

Le *De anima* est une œuvre mi-philosophique mi-théologique. Une sorte de dissertation sur l'origine de l'âme, sa nature et sa destinée, sert d'entrée en matière ; puis on démontre l'efficacité de la pénitence et du repentir, de la prière pour les âmes des défunts, dont le sort ne paraît pas irrémédiablement fixé, puisque s. Grégoire a pu obtenir que Trajan soit arraché de l'enfer. — Ce trait montre que Hugues Éthérien demeure homme du moyen âge, malgré sa haute culture. Il reste trop souvent crédule aux légendes et invoque leur témoignage avec la même gravité que les textes sacrés et les preuves rationnelles. — La dernière partie du *De anima* forme un véritable sermon sur les fins dernières et le jugement général ; c'est un très beau morceau oratoire. Ce mélange de disciplines ôte à l'ouvrage toute apparence d'unité et de systématisation. Il est cependant de lecture facile, beaucoup moins ardue que celle du *De immortali Deo:* Hugues s'est mis à la portée de son auditoire. Son argumentation s'appuie presque uniquement sur l'Écriture Sainte. Quoiqu'il ait annoncé au début que son discours serait tiré des Pères, ici pour le fonds, là pour la forme et l'expression, il ne les nomme presque plus au cours du développement[3].

(1) Le premier est décrit dans les « *Xenia Bernardina* » IIa, 1 (*Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte...)* Wien, 1891, p. 381. Le ms. est du XIIe siècle : « Tractatus magistri Hugonis de regressu animarum ab inferis ad sacrum urbis pise clerum » (fol. 87-130). L'ouvrage est précédé des documents IV-V. — Le ms. Ripoll 204 a été catalogué par Z. GARCIA S. J., *Bibliotheca Patrum latinorum Hispaniensis*, II Bd. I. Barcelona. A. Archivo general de la Corona de Aragón. 1. Ripoll (Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wiss., Philos. Hist. Klasse, Bd. 169. 2 Abhandl. Wien, 1915, pp. 90-91. Le De anima occupe les feuillets 106r-195r du ms. — Un troisième exemplaire était conservé au XIVe siècle à l'abbaye de Heiligenkreuz ; il ne figure plus dans l'inventaire moderne. Le catalogue de 1381 le désignait ainsi : « Tractatus amabilis Hugonis philosophi de statu et regressu animarum ab inferis » (cfr. Th. GOTTLIEB, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs*, t. I. *Niederösterreich*, Wien, 1915, p. 56, lin. 7). — *Incipit* : « Fortis est ut mors dilectio : et defecate benevolentie meraciter custoditum pignus... ».

(2) « Etenim amica vestri petitione minime abdicanda, et exhortatione atque adiutorio dilecti fratris mei Leonis, imperialis aule interpretis egregii, dum ea querito, quibus existo prorsus inferior, corpus ab anima pene seiunctum est separatum. In multis nimirum, ad apum similitudinem, tam Grecorum quam Latinorum codicibus quesivi, et inveni favum mellis confectum, qui per ora vestra distillari debeat » (PL., 202 col. 167-168).

(3) « Quod quidem haud ambigo futurum esse, cum non mea, sed modo sensus, modo voces sint sanctorum, scilicet Gregorii, Johannis Chrysostomi, Ambrosii, Gregorii Nysseni, Hieronymi, Basilii, Augustini, Johannis Damasceni, Hyppoliti martyris, Nili martyris, Anastasii, Cyrilli et aliorum quos sua nomina indicabunt, ut audituri estis

Comme l'ouvrage fut maintes fois imprimé, nous ne nous y attarderons pas davantage[1] ; notre programme reste trop chargé. Quelques traits, toutefois, seraient à noter. Par exemple, la définition de l'âme, d'inspiration nettement augustinienne : « Est igitur in corpore anima substantia immortalis, rationis particeps regina (regens?) corpori accomodata » (*P. L.*, 202 col. 184 B 1). L'imprécision de la distinction entre l'enfer des damnés et le lieu d'expiation des âmes sauvées mais non encore parvenues à la gloire ; Hugues n'emploie jamais le nom de « *Purgatorium* » au sens de la théologie latine. Il témoigne que l'Église grecque ne met pas en doute l'efficacité de la prière pour les défunts : « Graeca certe omnis testatur haec Ecclesia »[2]. Relevons encore le témoignage de la confrontation faite par l'auteur de manuscrits grecs et latins du texte de la sainte Écriture (col. 221 a), etc.

Le *De anima* fut acheminé à destination par le consul Alberto di Bolso, chef de la délégation pisane venue en 1171 à Byzance pour traiter de la paix avec Manuel Comnène[3].

iam nunc » (PL., 202 col. 169 A). — Au cours de l'ouvrage on ne relève qu'une citation explicite de Denys, une d'Athanase et deux ou trois du Dialogue de s. Grégoire. Pour autant, ces quelques passages n'épuisent pas le donné patristique du traité. Hugues emprunte notamment au fameux discours *De hiis qui in fide dormierunt*, dont l'attribution à s. Jean Damascène est encore discutée. C'est là, croyons-nous, que Hugues a pris le texte attribué à Athanase (chez Hugues col. 200 C 1 jusqu'à D 13 « ...Regis omnium seculorum », et non pas seulement C 11 « ... conficit retributionis » comme le laisse entendre l'édition de Migne, dans le *De hiis qui in fide dormierunt* (PG., 95 col. 263-266, avec la note critique de l'éditeur).

(1) Voici les éditions que nous pouvons signaler : Cologne 1540 ; *Monumenta S. Patrum Orthodoxographa...* (Grynaeus JJ), Bâle 1569 (pars 2a) : Auctores latini, t. 5, pp. 1308-1351 ; éditions de la *Bibliotheca Patrum* (cfr. ci-dessus, p. 102) : Paris, 1575, t. VIII ; Paris, 1589, t. IX ; Paris, 1609, t. VI ; Coloniae Agrippinae, 1618, t. XII[2] ; Paris, 1624, t. IX ; 1644, t. IX ; 1654, t. IX ; Lyon, 1677, t. XXII ; Migne, PL., 202, Paris, 1855. Une traduction allemande a été imprimée à Hambourg en 1579. — On trouvera une description plus détaillée du *De anima* dans Conrad Gesner, *Bibliotheca Universalis*, t. I, à Hugo Eterianus, où l'on donne la liste des rubriques de l'édition de Cologne de 1540.

(2) PL., 202 col. 200 B. Affirmation en rapport direct avec l'histoire de Trajan, tiré de l'Enfer à la prière de s. Grégoire, évoquée par Hugues comme preuve de l'efficacité de la prière pour les défunts. On sait qu'au xiii[e] siècle les Grecs nieront l'existence du Purgatoire, ce qui implique indirectement la négation de l'efficacité de la prière pour les défunts.

(3) Cfr. ci-dessus, p. 87, n. 2 et Doc. V. — Au témoignage du premier éditeur, Jean Alexandre Brassicani, Erasme avait lu avec beaucoup d'intérêt le *De anima* : « D. Erasmus Roterodamus noster, cum scriptum hoc ad se mea cura missum accurate perlegeret, omnibus modis probabat, et inaestimandis laudibus vehebat : adijciens omnibus tandem saeculis extitisse suos quosdam peculiari beneficio viros eruditos » (texte déjà cité par Gesner en 1545).

4. *Adversus Patherenos.*

Le lecteur aura peut-être un geste de surprise en voyant attribuer à Hugues Éthérien un traité dirigé contre les Patarins. Son étonnement sera plus légitime encore lorsqu'il saura qu'il ne s'agit pas de Patarins d'Italie, mais bien de sujets de Manuel, découverts dans l'Hellespont. Un écrit polémique latin, de la seconde moitié du XIIe siècle, contre des Patarins grecs de Constantinople, voilà un fait littéraire peu banal.

Ce traité est conservé à la Bibliothèque du Chapitre de la cathédrale de Séville, dans un manuscrit en parchemin, acheté à Gênes en décembre 1530 pour Fernand Colomb (Colombina, cod. 5-1-24). Si le volume a jamais porté une mention d'origine antérieure, il n'est plus possible d'en retrouver la trace : ses premiers cahiers ont disparu. Par l'écriture toutefois cette origine s'affirme italienne, de la première moitié du XIIIe siècle.

Le contenu du manuscrit peut se distinguer en deux sections : la première, sans intérêt spécial pour nous, est constituée par le *De sacrificio missae* d'Innocent III ; la deuxième, occupant les vingt-deux derniers feuillets, contient trois traités des frères pisans : l'*Adversus Patherenos* et le *De erroribus quas in Latinos Graeci devolvunt*, l'un et l'autre attribués à Hugues Éthérien, et le *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, de Léon Toscan.

L'attribution à Hugues de l'*Adversus Patherenos* (fol. 67rb-75vb) ne peut être mise en doute. Ce sont d'abord les rubriques, au nombre de trois, qui la proposent en termes précis. 1° avant la liste des chapitres : « Hugo eterianus de abhominabili patherenorum secta et omnifariam reprehensibili capitulum » ; 2° au début du traité proprement dit : « Incipit liber hugonis eteriani » ; 3° à la fin : « Adversus patherenos hugonis eteriani libellus explicit ». Une fraude d'attribution n'est guère concevable[1]. Qui aurait songé à faire passer sous le nom de Hugues Éthérien, à peu près inconnu des Latins, ce traité contre les hérétiques ? Une confusion, due à la proximité des opuscules suivants, bien authentiques ceux-là ? La place respective des trois rubriques qu'on vient de lire ne s'accommode guère avec une telle hypothèse. Aussi bien, une lecture rapide du contenu confirme de manière irréfutable l'attribution proposée. Même en l'absence des rubriques, l'identité de l'auteur s'imposerait sans erreur possible.

Voici des traits qui nous transportent dans l'empire grec et au temps de l'empereur Manuel Comnène. Dès le prologue on nous parle de l'Hellespont ; plus loin, les hérétiques sont accusés d'être les adversaires de l'Église des saints, tant Grecs que Latins ; ailleurs, on supplie l'*autocrator* Manuel

(1) L'attribution à s. Augustin, portée à un exemplaire anonyme par une main postérieure, ne saurait faire difficulté. Cette seconde copie est conservée dans le ms. Oxford, Bodl., Canon. lat., Script. eccl. 1 (s. XIV ex.), fol. 1-31. Cfr. H. O. Coxe, *Catalogi codicum manusc. Bibliothecae Bodleianae, pars III*, Oxonii 1854, p. 281.

de livrer ces hétérodoxes au bûcher ; là, c'est un fait de l'histoire de Constantinople au temps de saint Jean Chrysostome qui est rappelé ; ici, c'est la translation de la Sainte Face d'Édesse aux Blachernes (basilique de Constantinople) qui est évoquée ; enfin le traité s'achève par une nouvelle allusion à la répression que l'empereur doit décréter contre les hérétiques[1]. Par là se trouvent mises en évidence les origines géographiques et temporelles du traité. Mais il y a mieux : Hugues a signé son œuvre.

Nous avons relevé plus haut comment, mus par une charmante sympathie fraternelle, les deux frères ont eu la délicatesse de se nommer réciproquement dans leurs œuvres, Hugues parlant de Léon et celui-ci de Hugues. L'*Adversus Patherenos* ne manque pas à cette aimable attention : Léon Toscan y est nommé avec le qualificatif de frère de l'auteur : « Audi et horum, patharene, solutionem, cui etiam et clarissimus frater meus Leo Tuscus, imperialium epistolarum optimus interpres, prebet assensionem... »[2]. Il n'est pas besoin d'un autre témoignage d'authenticité car un faux, ici, n'est pas concevable : l'Adversus Patherenos doit être mis au compte de Hugues Éthérien.

Qui étaient ces Patarins? Le nom, évidemment, ferait songer aux Cathares, appelés Patarins en Italie dès la seconde moitié du XIIe siècle. Et le fait que le *De anima* ait été écrit à la demande du clergé de Pise contre les hérétiques de leur ville rendrait très vraisemblable une intervention de Hugues contre les Patarins d'Italie. On ne peut toutefois s'arrêter à une telle hypothèse ; le traité, nous le répétons, prend à partie des sujets de Manuel : il s'agit de Patarins grecs.

Si cette appellation peut faire quelque difficulté, l'identification de la secte désignée n'en soulève pas ; de toute évidence Hugues combat des Bogomiles, encore très actifs dans l'empire grec au milieu du XIIe siècle[3]. Les motifs rencontrés dans l'*Adversus Patherenos* ne peuvent tromper. Ce sont : propagande occulte ; attaques contre le clergé; prohibition du serment ; rejet de l'autorité de l'Ancien Testament ; condamnation du mariage ; négation de la présence réelle du corps du Christ dans l'Eucharistie ; vanité du culte des images saintes et mépris de la Croix. Ces mêmes motifs sont reprochés aux Bogomiles par les sources littéraires grecques et bulgares[4].

(1) « de partibus elespontiacis » fol. 67rb-67va. « ecclesia sanctorum omnis Grecorum et Latinorum » 68vb. « sancta Dei ecclesia Latinorum et Grecorum » 70ra. « nil aliud restat nisi ut christianissimus autocrator Manuel devote interpelletur, quod eos et sequaces eorum in caminum ignis mitti faciat... » 70 ra. Fait miraculeux où intervient s. Jean Chrysostome fol. 72 rb. Icône d'Édesse transférée aux Blachernes fol. 74 r-v. Vœu de la répression de l'hérésie fol. 75 vb.

(2) Fol. 74vb.

(3) Deux synodes eurent à s'occuper des Bogomiles à Constantinople à cette époque, l'un en 1141, l'autre en 1143 : dans MANSI, *Concilia Omnia*, t. XXI col. 551 ss., 593 ss.

(4) Sur les motifs bogomiles, voir l'étude de H. Ch. PUECH, à la suite de la traduction du traité de Cosmas : *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre* », Paris, 1945, pp.

Cependant, mis à part cet énoncé des erreurs des hérétiques, le contenu de l'*Adversus Patherenos* est d'un intérêt assez médiocre : Hugues reprend à son compte sans grande originalité les arguments communs à tous les polémistes ; le prix du traité n'est donc pas là ; il est dans le fait même de son existence. C'est en effet un cas unique : une œuvre latine écrite à Constantinople, contre des hérétiques de l'empire ! Sa date également rehausse son intérêt. Entre les synodes du milieu du siècle et les discours du patriarche Germain II au XIIIe, nous ne possédions aucun témoignage sur l'activité des Bogomiles dans l'empire. Enfin l'appellation par laquelle Hugues désigne ces hérétiques est elle-même intéressante : il y a lieu de le souligner.

En effet, l'*Adversus Patherenos* répond à une question posée à Hugues par des Grecs, sur l'opportunité d'un édit impérial contre les hérétiques : « Postulaverunt a me dudum memorandi quidam viri et spectabiles... an imperatoriam constitutionem nactum iri debeant, que Patherenorum casset perfidie sectam et non modo de partibus Elespontiacis, verum de orbe universo evellat »[1]. Il est évident que Hugues désigne les hérétiques par un nom entendu de ses solliciteurs ; on ne comprendrait pas qu'il ait substitué à leur nom grec une appellation latine dont le sens eût été équivoque : *pathereni* ou *pathareni* est ici la forme latinisée du grec πατaρηνοί. Ce fait nouveau remet une fois de plus en question l'origine du terme *patarini :* s'agit-il d'un nom latin ou bien du décalque d'un nom grec ?

Si la sémantique était seule juge, le grec aurait l'avantage, car il est beaucoup plus facile de justifier πατaρηνοί que *patareni*. La forme *patée*, de l'ancien dialecte milanais, qu'on veut mettre à l'origine du nom latin, est loin de donner une solution satisfaisante ; elle devrait aboutir à *pateri (patari)*. Au contraire, πατaρηνοί serait un nom ethnique régulier, dési-

129 ss. — Sur l'histoire générale du Bogomilisme, on consultera D. OBOLENSKY, *The Bogomils*, Cambridge 1948. — Il est toutefois un trait moins accentué dans les sources grecques que dans l'*Adversus Patherenos*, la prohibition du serment. Hugues donne un grand développement à la réfutation de cette erreur, à peine énoncée dans la documentation gréco-bulgare (cfr. Puech, p. 279). Il est notoire qu'en Occident les hérétiques de toutes teintes condamnaient alors le serment, mais il est difficile de préciser l'origine de cette réprobation. L'avaient-ils reçue, avec la plupart de leurs erreurs, des apôtres bogomiles, ou bien son relief était-il un trait propre du Catharisme latin, influencé ici par les courants chrétiens réformateurs excessifs ? Les deux causes ont pu jouer. Du fait qu'ils rejetaient l'Ancien Testament, tous les dualistes, vraisemblablement les Bogomiles comme les autres, ont condamné le serment prescrit par Moïse. D'autre part, dans la société médiévale, latine et germanique, le serment jouait un rôle considérable : ennemis de l'ordre social établi, les hérétiques ont secoué le joug du serment. Hugues Éthérien ne pouvait pas ne pas accorder une grande importance à cette négation ; sa culture occidentale lui en faisait vivement percevoir les dangers. C'est peut-être là qu'il faut chercher l'explication du relief qu'il donne à ce motif dans l'*Adversus Patherenos*.

(1) C'est l'*incipit* du traité : ms cité, fol. 67 rb.

gnant les habitants de Patara, illustre comme patrie de saint Nicolas[1]. Et il n'y aurait aucune difficulté à admettre que des apôtres bogomiles soient partis de la côte de Lycie pour venir prêcher leur religion en Occident : les Bogomiles avaient essaimé dans toute l'Asie Mineure et l'Anatolie.

Cette solution grecque aurait plusieurs avantages. Tout d'abord elle rendrait raison des deux formes, indifféremment employées par les auteurs latins, de *patarini* et *paterini :* la forme *Patera* pour désigner la ville se rencontre dans les textes latins contemporains aussi bien que *Patara*[2]. Elle expliquerait surtout pourquoi le nom de *Patarini* fut donné aux réformateurs Milanais du XIe siècle groupés autour de saint Ariald. On sait que la *Pataria* refusait de participer aux sacrements des prêtres simoniaques et concubinaires, qu'elle tenait pour nuls[3]. Les adversaires de la réforme se saisirent de ce motif pour l'accuser d'erreur et assimiler ses partisans aux hérétiques (cathares) qui rejetaient eux-mêmes le mariage et les sacrements chrétiens[4]. Les plus anciennes manifestations du Catharisme remontaient aux environs de l'an mille, mais ses progrès au cours du XIe siècle furent si peu apparents que les contemporains n'ont pas soupçonné les connections secrètes reliant entre eux les foyers hérétiques découverts ici et là. Aussi bien, aucun nom précis ne fut encore communément donné aux hétérodoxes, sinon peut-être celui de Manichéens. Où et quand apparut celui de *Patarini*? C'est là une énigme de l'histoire. La première application connue vise les réformateurs milanais. Or il n'y a aucun doute qu'elle était outrageante dans l'intention de son auteur. Il ne serait donc pas invraisemblable que celui-ci ait voulu donner à ses adversaires un nom qu'il aurait su devoir convenir aux hérétiques auxquels il les assimilait. On ne peut douter que l'appellation était nouvelle ; les contemporains, de Milan même, s'embarrassèrent pour la justifier et lui donner une signification[5]. Si, originellement, *Patarini*

(1) πάταρα chez les Grecs (e. g. Anne Comnène, Alexiade XI, 10). Le nom ethnique formé avec le suffixe post classique ηνός est parfaitement normal, à la place du classique εύς. Ainsi est formé dans le Nouveau Testament l'ethnique Γαδαρηνοί de Gadara, dont la forme régulière serait Γαδαρεῖς.

(2) Cfr. W. TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter Sitzungsberichte der Philosoph.-historisch. Klasse der k. Akademie der Wiss.,* t. 124, Wien, 1891, Abd. VIII, p. 45) où sont relevés des témoignages des deux leçons.

(3) L'ordination simoniaque étant invalide, celui qui l'avait reçue n'avait pas le pouvoir sacerdotal : sa messe et son absolution étaient elles-mêmes invalides.

(4) E. g. Landolfo Seniore, (*Historia Mediolanensis,* III, 26) le dit crûment dans le discours qu'il place sur les lèvres du prêtre André, contre Ariald : « Forsitan adhuc illa sententia implicitus es, qua olim illi de Monteforti te imbuerant... » (illi de Monteforti, c'est-à-dire les hérétiques brûlés à Monfort, au diocèse de Turin, vers 1028).

(5) Celle donnée par Arnoul dans les *Gesta Archiepiscoporum Mediolanensium* IV §11 (Monum. Germ. Hist., SS., VIII, p. 28, lin. 36-ss.) en est la preuve. En même temps elle dénonce l'inanité des autres tentatives d'explication. Si un Milanais contemporain, très bien informé et précis, n'a pu donner une explication *locale* du problème, c'est qu'il n'y en avait pas.

désignait des Cathares, le problème si obscur du transfert du nom à leur adresse au XIIe siècle serait un pseudo-problème ; son attribution aux partisans de s. Ariald n'aurait constitué qu'une dérivation momentanée de son sens authentique.

Tout ceci serait fort simple, mais l'attestation de πατaρηνοί n'est donnée qu'à travers le texte de Hugues Éthérien, de la seconde moitié du XIIe siècle ; et il n'y a pas de témoignage décisif de l'équivalence *Patarini-Cathari* avant le IIIe concile de Latran, en 1179[1]. Enregistrons donc simplement le fait nouveau de l'apparition de l'appellation *Paterini* à Constantinople avant la mort de Manuel Comnène, sans vouloir en tirer dès maintenant des conclusions qui pourraient être fragiles[2]. Il reste, de toute façon, que Hugues Éthérien a reconnu dans les hérétiques grecs les congénères de ceux d'Italie. Son témoignage, soit en raison de son autorité personnelle, soit par le moment et le lieu où il fut porté, prend un relief de tout premier plan. Cette fois, en effet, il ne s'agit plus d'une déposition anonyme ; Hugues est un personnage de très grande culture, de rang social élevé et de qualité morale éminente : il a droit à notre audition. On ne pourra lui reprocher de faire une transposition illégitime, sur un donné historique trop peu contrôlé. Ses Patarins vivent dans le moment où il les dénonce, habitent le pays où il demeure : il en parle en connaissance de cause. Malgré son manque d'intérêt intrinsèque, l'*Adversus Patherenos* devra être imprimé[3] ; c'est un témoin unique, et un témoin du XIIe siècle, de l'étroite parenté doctrinale qui unit les Cathares d'Occident aux hérétiques Grecs.

Voici, à titre documentaire, la dernière page du traité, dans laquelle sont énumérées les erreurs des Patarins grecs. Hugues interpelle l'adversaire :

« Verum, o Patherene, Erinidos infernales Furie pabulum, nisi deffendaris nominato signo superius deceptatis inviolatam fidem adhibens, lympidis de fluvio lapidibus vulneratus in fronte, in Averni fundum precipitaberis. Nempe monstratum tibi est malis sacerdotibus fore obediendum, Salvatoris auctoritate iubentis « Omnia quecumque dixerint vobis servate et facite ; secundum vero opera eorum nolite facere ». Rursus intelligere potes, reiecta cordis duricia, quod si iurare omnino inhibitum fuisset, sancta Dei per orbem Ecclesia et piissimi imperatores litem aliquando per iusiurandum decidi

(1) Actes du concile de Latran de 1179, ch. 27 (MANSI, *Concilia Omnia* XXII col. 232 A). Cependant une attestation implicite est donnée dès 1173 dans les *Annales Florentini* : « 1173. Kal. Madii, indictio 6. propter Paterinos a[d]missum est officium in civitate Florentina » (*Monum. Germ. Hist.*, SS., t. XIX, p. 224). Si la ville de Florence fut soumise à l'interdit, c'est que des faits hérétiques graves s'y étaient produits.

(2) Retenons toutefois comme un fait certain l'équivalence « Patarini » = « hérétiques », affirmée dès la fin du XIe siècle par les adversaires de la Pataria. Même si le nom de *Patarini* avait d'abord désigné les réformateurs Milanais, son transfert aux hérétiques Cathares ne souffrirait aucune difficulté.

(3) Nous nous proposons de le publier avec d'autres documents de même époque de la polémique anti-hérétique.

non permitterent. Sed neque si uxorem ducere <malum esset>, secundum pravam tuam opinionem, Christus in nuptiis fuisset conviva et aquam fecisset bonum vinum. Quid de cetero dubitas : panis in altari caro, et vinum fit sanguis, ut testatur ille in cuius ore dolus inventus non est : « Caro, inquid, mea vere est cybus et sanguis meus vere est potus ». Prohibe igitur linguam tuam impudentem ab eorum inficiationibus et a calumpnia sanctarum ymaginum, nam si peccatum esset cultum et honorem vivifice crucis ac sacris ymaginibus exhibere, nequaquam Christus sui vultus figuram mundo in picturam dimisisset, neque Ecclesia celebraret ea. Que non prorsus inope aut contracta fecunditate in hoc opusculo digesta sunt, ut industrii viri evidentes habeant auctoritates, quibus intelligentissimo imperatori Manuel innixi persuadeant facillime, quod nigrum theta perditissime hominum secte frontibus infigi iubeat »[1].

5. *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt : Hugo Etherianus.*

Ce titre, nous le savons déjà, fut communément attribué depuis la Renaissance au *De sancto et immortali Deo*, dont on avait oublié le nom authentique ; il désigne en réalité un petit traité à l'histoire assez embrouillée. Dans le *Tractatus contra Graecos* d'un dominicain anonyme, écrit au couvent de Constantinople en 1252, un morceau d'étendue indéterminée était donné sous la référence « ex dictis magistri Hugonis Hetheriani »[2]. Les critiques se sont efforcés d'identifier cet emprunt et d'en déterminer l'étendue. Il revient à Hergenröther d'en avoir découvert la source grecque, et à Lechat d'avoir fixé l'étendue du fragment authentique, restituant à Léon Toscan la seconde partie du texte, qu'on accordait généralement, elle aussi, à son frère[3]. Cependant la tradition manuscrite n'avait pas encore livré de témoin de l'opuscule ainsi déterminé ; et personne n'avait songé à faire le joint avec les informations données par Trithème.

Le *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt*, dont nous a parlé l'abbé de Spanheim, n'est autre chose en effet que la traduction du traité grec *Contra Francos* identifié par Joseph Hergenröther comme source du texte attribué à Hugues par le dominicain de Constantinople. Le rapprochement n'avait pas été suggéré jusqu'à maintenant parce que le prologue du traducteur, adresse au cardinal Arduin, avait été omis dans le traité *Contra Graecos* de 1252. Le manuscrit de Séville vient combler la lacune : le prologue, en effet, commence par les mots « *Diligens prudentia* tue conquisitionis, reverende cardinalis Arduine, scire avet... » ;

(1) Ms. de Séville, fol. 75 va-vb. Ligne 1 du texte lire « Erinnyos, infernalis... ».

(2) Sur cet ouvrage anonyme, imprimé plusieurs fois sous l'attribution au diacre Pantaléon, on pourra consulter l'étude que nous lui avons consacrée dans l'*Archivum Frat. Praed.*, t. 21 (1951), notamment pp. 362-364.

(3) Cfr. J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia...*, Ratisbonae, 1869, pp. 62-71. — R. Lechat, *La patristique grecque...*, p. 493. Cependant le P. Lechat s'est fait une idée complètement fausse de cette œuvre de Hugues ; il pensait qu'il s'agissait d'un traité contre les rites des Grecs, antérieur au *De sancto et immortali Deo* (cfr. l. c., p. 492). En réalité il s'agit uniquement d'une liste de reproches faits par les Grecs aux Latins.

et le traité lui-même par ceux-ci : « Romanus pontifex et omnes occidentalium partium christiani sacerdotes et layci preter Calabros... » : où nous retrouvons l'initium donné par Trithème et le début du fragment cité par l'anonyme dominicain[1].

L'attribution du *De haeresibus* à Hugues Éthérien, attestée en 1252 à Constantinople, se voit pleinement confirmée par la rubrique du manuscrit de Séville et par le contexte dans lequel se trouve inséré l'opuscule : d'une part l'*Adversus Patherenos*, d'autre part un traité de Léon Toscan. La rubrique est claire : « Ad venerabilem cardinalem arduinum de heresibus quas in latinos greci devolvunt Ugo Eterianus » (fol. 75vb-76ra). Arduin, auquel Hugues s'adresse, est vraisemblablement le cardinal-prêtre du titre de Sainte-Croix de Jérusalem, créé par Alexandre III en 1178 et décédé sous le pontificat de Lucius III. Avant d'être élevé aux honneurs, Arduin était chanoine régulier de la congrégation de San Frediano de Lucques[2]. Lucques — Pise, les cités sont voisines ; Arduin connaissait peut-être Hugues de longue date, sinon personnellement du moins de réputation. Ou bien accompagna-t-il à Byzance l'une ou l'autre des légations romaines qu'on a signalées plus haut ! Le *De haeresibus* est la réponse à une question posée par Arduin, voulant s'informer des causes du schisme grec. La dédicace au cardinal permet donc de dater des dernières années de Hugues la traduction du *Tractatus contra Francos;* elle serait donc postérieure au *De sancto et immortali Deo*, quoi qu'en ait pensé Lechat.

Ce petit traité, qu'on attribuait parfois à Photius, est une liste de trente-sept accusations et reproches adressés par les Grecs à l'Église romaine, sur un ton complètement dépourvu de sérénité. Son seul intérêt est de montrer que le schisme, sinon en ses causes du moins en sa prolongation, relève beaucoup plus, dès cette époque, des divergences disciplinaires et liturgiques que des questions dogmatiques.

La copie donnée par le dominicain de Constantinople est fidèle au texte de Hugues ; elle a malheureusement été chargée de coquilles par l'édition du *Tractatus contra Graecos* donnée par Pierre Stevart d'après un manuscrit tardif, et reproduite sans améliorations, il s'en faut, par les multiples réimpressions postérieures[3]. Cependant, malgré ces défauts,

(1) Dans le ms. de Séville, le traité occupe les folios 75vb (trois dernières lignes) à 78rb.

(2) Sur ce cardinal, voir la brève notice qui lui est consacrée dans le *Dictionnaire d'Hist. et de Géo. ecclésiastiques*, t. III, Paris, 1924, col. 1627 : *Arduinus Ardoino*[3]. L'auteur mal informé (évidemment d'après Ciacconius ou bien Moroni) attribue à Arduin le *De immortali Deo* : « Il composa un opuscule *De Deo immortali...* »!

(3) Sur les impressions du *Tractatus contra Graecos*, voir *Arch. Frat. Praed.*, t. 21, p. 321, note 5. — En outre, les textes attribués à Hugues Éthérien dans ce traité sont imprimés séparément dans le tome XXVI de la *Maxima Bibliotheca Patrum*, Lyon, 1677, pp. 467 D ss. C'est de cette impression que J. Hergenröther a tiré le texte de la traduction de Hugues qu'il publia en appareil de son édition du *Tractatus Contra*

il n'y a aucune nécessité de réimprimer la version de Hugues ; il suffira de donner l'adresse au cardinal Arduin, jusqu'ici inconnue.

Ad venerabilem cardinalem Arduinum De heresibus quas in Latinos Greci devolvunt Ugo Eterianus.

« Diligens prudencia tue conquisitionis, reverende cardinalis Arduine, scire avet, cuiusmodi verborum delicie sint seu epule quibus Traces Latinorum ritus depravant. Nam arguunt fidei Rom<an>am ecclesiam cum fulmina et ciclopea tela in eam ia[s] ciant sarmaticis penetrabiliora spiculis. Exquisicius utique delicta persecuntur Occidentalium et per omnium ora vulgantes, de inconsutili veste prophanam aiunt nos facere divisionem. Callidiori astucia et acri ferramento fidem nostram violare grassantes, in pluribus nos infamant et in quibusdam rem quidam tangunt, veritatem vero perturbant. Animadvertat igitur laudabile tuum desiderium ea que cumulis iactancie ardua existunt et generosi animi tui postulatione latinam orationem adepta sunt ».

Primus. Romanus pontifex et omnes Occidentalium parcium Christiani sacerdotes et layci, preter Calabros, ante multa tempora extra Ecclesia catholica pervagantur, evangelicarum et apostolicarum et parternarum traditionum ignari et a fide alieni.....

(explicit)... Verum hec de gurgite Latinorum lapsuum excerpsi, ut si quando ad aures eorum pervenerint, ad se reversi correctionibus vacent »[1].

6. *Léon Toscan : De haeresibus et praevaricationibus Graecorum.*

Nous ne quittons pas notre manuscrit de Fernand Colomb mais nous passons à une œuvre de Léon Toscan dont la fortune a été liée à celle de l'opuscule précédent. C'est sous le titre qu'on vient de lire et avec l'attribution « Leo Tuscus imperialium epistolarum interpres » qu'elle est présentée par le manuscrit. Si nous ajoutons tout de suite ses premiers mots « Grecorum intolerabilis... », chacun reconnaîtra et la continuation du texte cité par l'Anonyme dominicain, et l'ouvrage en deux livres attribué également à Léon Toscan par Jean Trithème[2]. Cependant, il paraît presque certain que le dominicain a ignoré l'attribution proposée. N'ayant pas distingué cette continuation de l'élément précédent, il devait tenir celle-là pour la réponse de Hugues aux accusations des Grecs qu'il venait de mettre sous les yeux du lecteur. Comme ce témoin est fort ancien, son ignorance nous invite à contrôler l'appartenance réelle du fragment.

Par la critique interne, et l'appui du témoignage de Trithème, le P. Lechat avait conclu qu'il s'agissait bien d'un nouveau traité et que son auteur n'était pas Hugues mais son frère, Léon[3]. La rubrique du manuscrit de Séville appuie cette conclusion. Voici un autre témoignage, presque

Francos (Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia..., Ratisbonae, 1869, pp. 62-71).

(1) Ms. de Séville, fol. 75vb-78rb.

(2) Le *De haeresibus* occupe les feuillets 78rb-88rb de notre manuscrit. — Continuation de l'Anonyme dominicain : PG., 140 col. 544 A ss. — Trithème, ci-dessus, p. 98.

(3) R. Lechat, *La patristique grecque...,* p. 493.

aussi ancien que celui de l'Anonyme dominicain, en faveur de Léon. Humbert de Romans donnait douze raisons du schisme gréco-latin dans son *Opus Tripartitum* (écrit en vue du concile unioniste de 1274) et les attribuait à Léon Toscan[1]. Or ces douze raisons, largement développées, se lisent dans la seconde partie du *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*. C'est donc que l'exemplaire dont s'est servi Humbert de Romans portait lui aussi attribution à Léon Toscan.

Cette seconde partie du traité, inconnue jusqu'ici dans sa teneur littérale[2], pourrait fournir plusieurs arguments de critique interne confirmant ceux tirés par Lechat de la première partie. Il suffira de rappeler le texte déjà lu plus haut, dans lequel Léon salue son frère selon la coutume rappelée à l'instant : « quidam, nomine Ugo, agnomine vero Eterianus, latinis grecisque doctus litteris... instancia disputationis et editione libri De immortali Deo, quem tota Grecia miratur et expavescit, et ipsa quoque augustalis sapientia extulit immensis laudibus... »[3]. Il est évident qu'un tel éloge n'est pas venu sous la plume de Hugues mais de son frère !

On ne savait trop jusqu'ici où cessaient dans le *Tractatus contra Graecos* les textes donnés sous le nom de Hugues Éthérien. Le manuscrit de Séville permet enfin d'y voir clair. Le fragment pris au traité de Léon cesse aux mots »... tremularum cannarum baculis se adhuc inniti recognoscant »[4] : le dominicain n'a pas transcrit la seconde partie de l'ouvrage, celle qui fut précisément utilisée par Humbert de Romans.

Le *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum* se divise en effet en deux sections assez nettement marquées pour expliquer les deux livres signalés par Trithème, quoique notre manuscrit ne fasse pas cette distinction. Le premier élément est un pendant latin du *Tractatus contra Francos*. Il est assez connu pour qu'il n'y ait pas lieu de s'y arrêter ici. Tout au plus devrait-on souligner qu'il est l'œuvre d'un témoin, qui a vu et observé ce qu'il rapporte. Le second élément, consacré aux causes du schisme et à sa prolongation, est plus intéressant. Le résumé fort sommaire qu'en a donné Humbert de Romans ne pouvait laisser deviner sa valeur.

(1) *Opus tripartitum*, II, 12. Voir l'édition de P. Crabbe, *Secundus tomus Conciliorum omnium...*, Coloniae Agrippinae, 1551, p. 994.

(2) Elle était seulement connue par le résumé, très sommaire, donné par Humbert de Romans.

(3) Ms. de Séville, fol. 87va.

(4) PG., 140 col. 550 B. — Basnage, qui donna une édition du *Tractatus contra Graecos* (Thesaurus monumentorum... sive Henrici Canisii Lectiones antiquae..., t. IV, Amstelaedami, 1725, pp. 29-80), pensait que la section suivante *De conciliis*, était encore de Hugues Éthérien ; le P. Lechat l'attribuait à Léon Toscan. Voir à ce sujet *Arch.. Frat. Praed.*, t. 21, pp. 366-369. Aux motifs que nous avons donnés de refuser la version du *De conciliis* à l'un des deux frères, on peut ajouter que Léon a une attitude très différente de celle de l'auteur du *De conciliis* sur le concile Photien. Il ne met pas en doute son approbation par le pape Jean tandis que l'auteur anonyme est beaucoup plus réticent.

Léon Toscan, en effet, a puisé ses information à des sources grecques, notamment au petit traité de Nicétas de Nicée sur le même objet[1]. Mais, à la différence de Hugues qui avait traduit le *Contra Francos* mot à mot, Léon étoffe les thèmes proposés par sa source et les développe selon ses propres recherches historiques. Les derniers éléments retiendront davantage l'attention, car ils révèlent l'opinion qu'on se faisait alors du patriarche Photius et apportent des informations inédites sur les tractations pour l'Union avant la paix de Venise (1177), qui mit fin au schisme d'Occident et rapprocha Frédéric Barberousse du pape Alexandre III.

Il est indéniable que les fortes critiques de Hugues Éthérien contre Photius, accusé dans le *De sancto et immortali Deo* d'être responsable de la doctrine grecque de la procession de l'Esprit-Saint, ont influé sur l'appréciation portée par Léon sur le patriarche[2]. Cependant, on est frappé de la place relativement restreinte occupée par l'affaire photienne dans les causes du schisme. C'est un motif comme les autres, rien de plus. Léon Toscan se plaît, au contraire, à insister sur la soumission de Photius, qui condamna lui-même ses attaques contre Rome. Un siècle avant le patriarche unioniste Beccos, il souligne cette rétractation :

« Sciendum quod Focius penitentia ductus, omnia, que in Latinos inscripserat, plena mendacii fuisse cognoscendo, damnavit, veniam postulavit et omnibus, que sexte synodi auctoritate usurpaverat, abrenunciavit canoribus sonitibus »... « At vero tacitis omnibus quorum sexta synodus arguisse Latinos visa est, et hiis quoque que ipse ut hereses in eodem promulgaverat, Focius... flexit cervicem, dexteram dedit, subiectionem confessus est ac omne deseruit importune accessionis negocium. Manifestum igitur quod de Latinis Greci frustra queruntur falsoque illos accusant, cum omnia que supra scripta sunt scismata ex piceo fumo insidiantium cogitationum Grecorum oborta fuerint »[3].

Autre motif digne d'être noté. On sait que les contemporains n'ont pas attaché aux événements de 1054, qui consommèrent la rupture entre Byzance et Rome, la même gravité que les siècles postérieurs. Léon Toscan passe totalement sous silence le nom de Michel Cérulaire et les faits auxquels ce nom est attaché. Un tel silence est d'autant plus significatif que la source donnait l'occasion d'en parler. Par contre Léon se montre mieux informé que Nicétas sur l'affaire bulgare et les intrigues byzantines pour évincer l'influence romaine parmi les peuples slaves.

La dernière page a trait aux tentatives d'union au temps et sous l'impulsion de Manuel Comnène. Le rôle de Hugues, notamment par la publication de son traité sur la procession de l'Esprit-Saint, ses conseils sages et modérés au souverain dans une conférence au quartier général de l'armée en Bithynie où il avait été convoqué, sont décrits avec complai-

(1) Nicétas de Nicée, dans Migne PG., 120, col. 713-720.

(2) Léon cite précisément l'ouvrage de Hugues à ce propos : « Nimirum adulterina hereseon plura figmenta is (*scil.* Photius) adversus Latinos reliquid in suis conscriptionibus. Hoc sane liber Eteriani Ugonis evidenter indicat... » (ms. de Séville, fol. 86 rb).

(3) Ibid. fol. 87 ra-rb.

sance. Le rôle d'interprète des lettres impériales mettait Léon en admirable poste d'observation ; il dut suivre de fort près les événements. Son récit le montre bien informé. Ainsi nous apprend-il que le pape Alexandre III a refusé de signer un accord déjà conclu par ses légats (un chrysobulle écrit en lettre d'or avait été établi), par crainte de simonie : car l'or de Manuel avait été distribué à profusion. Il paraît posséder des informations directes sur les négociations conduites par Christian de Mayence, chancelier de Frédéric ; négociations qui devaient aboutir à la paix de Venise. Il n'ignore pas les détails de la réconciliation de l'empereur d'Allemagne et d'Alexandre III : Frédéric s'humiliant devant le pontife, et celui-ci reposant la couronne impériale sur la tête de celui-là. La dernière phrase laisse même penser que des ambassadeurs grecs furent témoins de l'entrevue de Venise : « Autocratoris autem Romeon Manuel legati glutinum immissum dissolverunt et lucernam quam accenderant sciverunt marcescere »[1]. La paix de Venise, en effet, en rétablissant l'unité de l'Occident, ruinait les rêves caressés par Manuel tout au long de son règne de restaurer l'ancien empire romain à son profit.

Ce récit permet de proposer la date approximative de la composition du *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*. Elle est sensiblement postérieure au milieu de 1177, puisque les événements de Venise sont déjà connus à Byzance. D'autre part, Léon parle d'Alexandre III en des termes qui le supposent encore régnant : « venerabilis pontifex Alexander » ; « Magnus ergo Petri successor Alexander ». Ce sont des formules qui ne sont guère employées pour désigner les pontifes défunts. Le traité aurait donc vu le jour entre la fin de 1177 et 1181.

7. *Léon Toscan traducteur de la messe de saint Jean Chrysostome.*

C'est à la suite d'une requête d'un chevalier catalan que Léon Toscan traduisit du grec au latin la liturgie de saint Jean Chrysostome. Renaud de Moncada était venu à la cour de Manuel pour des raisons qui nous échappent. Sa mission remplie, il admira les cérémonies religieuses des Grecs et souhaita d'en comprendre le déroulement et les prières. Il demanda à Léon Toscan de les lui traduire.

Nous ne connaissons plus que deux manuscrits de cette version, l'un de la fin du XIIe siècle, l'autre de la fin du XIVe[2]. Toutefois l'attribution

(1) Nous publions en appendice la dernière page du traité de Léon Toscan (ci-après, pp. 126-127).

(2) 1° Karlsruhe, Badische Landesbibl., cod. Ettenheim-Münster 6, fol. 8-40, circa 1200 (Décrit par K. Preisendanz, *Die Handschriften des Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe*, IX. *Die Handschriften des Klosters Ettenheim-Münster* Karlsruhe, 1932, p. 9. — 2° Paris BN., lat. 1002. Ce manuscrit est décrit dans le catalogue de Ph. Lauer, *Catalogue général des manuscrits latins*, t. I Paris, 1939, p. 357. Toutefois l'ordre des feuillets de ce volume ayant été bouleversé, la description est

à Léon Toscan est sûre. Outre le témoignage des deux manuscrits[1], on peut faire valoir celui de Nicolas d'Otrante. Ce personnage, en effet, s'inspira de la traduction latine de la messe de saint Jean Chrysostome pour rendre lui-même en latin la messe de saint Basile. Nicolas d'Otrante était presque le contemporain de Léon Toscan, tout au plus était-il de la génération suivante. En 1206, il servit d'interprète entre les représentants de l'Église grecque et le cardinal Benoît, du titre de Sainte-Suzanne, lors des conférences théologiques tenues à Constantinople après la conquête latine. Sa version de la messe de saint Basile est antérieure, car elle fut entreprise à la prière de l'archevêque d'Otrante, Guillaume, décédé avant la fin de 1198[2]. Ce prélat ayant entre les mains la version latine de la liturgie de saint Jean Chrysostome, désira posséder aussi celle de saint Basile. Nicolas acquiesça à sa demande, mais voulut alléger son œuvre en ne traduisant que les éléments propres à cette liturgie ; pour les parties communes, il renvoya à la messe de saint Jean Chrysostome dans la version de Léon Toscan. De sorte que la traduction due à

insuffisante. Il faut suivre l'ordre : *a)* Liturgie de s. Jean Chrysostome fol. 1r-8v, 18r-18v, 20r-21v, 19r-19v, 24r-24v, 22r. ; *b)* Panagia de s. Basile, avec prologue du traducteur Nicolas d'Otrante fol. 16v-17v. ; *c)* Liturgie de s. Basile, avec prologue du même traducteur Nicolas d'Otrante fol. 22v-23v, 25r-25v, 9r-16v.

(1) Ces manuscrits ne livrent en réalité qu'un témoignage, car ils appartiennent manifestement à une même tradition, soit que le manuscrit de Paris ait été copié sur celui d'Ettenheim, soit qu'ils dépendent tous deux d'un même original : l'un et l'autre donnent, dans les mêmes versions, la messe de s. Jean Chrysostome, la messe et la Panagia de s. Basile. L'antiquité du ms. d'Ettenheim laisse penser que les trois éléments se trouvaient liés dès le moment où Nicolas d'Otrante ajouta sa version à celle de Léon Toscan. — Un autre manuscrit, signalé au XVIe siècle par Beatus Rhenanus dans sa préface de l'édition qu'il donna de la version de Léon Toscan n'a pas été retrouvé. On a dit plus haut (p. 101, n. 1) que ce ms. devait encore contenir le *De sancto et immortali Deo* et était vraisemblablement celui qui fut rapporté de Constantinople par Hugues de Honau. Le signalement du ms. est assez peu précis mais il n'est guère possible de s'y tromper. Beatus Rhenanus écrivait en effet, s'adressant à Jean Hoffmeister, prieur des Chanoines réguliers de Marbach : « Cum nuper Bibliothecam coenobii tui publicam aggressus esses componere, diu neglectum volumen incidit in manus tuas Hugonis Eteriani disputationes illas argutissimas, ac missam Ioannis Chrysostomi, Leone Tusco interpretante, continens : quorum uterque Constantinopoli vixit Emanuele Ioannis F. imperante ». Nous n'avons pu examiner l'édition donnée par Beatus Rhenanus (avec la version d'Érasme), mais nous connaissons le texte de sa préface par sa réimpression dans *Missa Latina, quae olim ante Romanam circa 700 Domini annum in usu fuit..* (sans nom d'auteur), Argentinae, 1557, pp. 103-116. — Le ms. de Marbach portait donc, lui aussi, la mention du nom de l'auteur de la version, Léon Toscan.

(2) Nous le concluons de la lettre d'Innocent III du 30 déc. (POTTHAST, *Regesta* n. 508) prescrivant une enquête canonique sur la promotion d'un nouveau titulaire N., qui était sous le coup d'une sentence d'excommunication. Cfr. A. THEINER *Vetera Monum. Slavorum meridionalium*, t. I, Romae, 1863, pp. 4-5, n. VII ; Migne PL., 214, col. 472-473, n. 510. — B. GAMS, *Series episcoporum*, Ratisbonae, 1873, p. 910, nomme Guillaume à l'année 1195, d'après N. COLETI, *Italia Sacra*, t. X, Venetiis, 1722 col. 270 : *additiones ad Hughellum.*

Nicolas d'Otrante est en étroite dépendance de celle de Léon. Nicolas sait fort bien qui est ce Léon Toscan, et il reconnaît sa science d'interprète. Nous nous permettons de citer ici la préface de sa version, non encore versée au dossier des témoignages sur nos auteurs.

« *Prologus Nicolai Ydrontini ad Sanctam missam Magistri Basilli ab eo latinis verbis divulgatam ad magistrum Guillermum Ydrontinum archiepiscopum* ».

Qui notum nobis facit quod evangelium suum non est sibi ab homine neque ab angelo sed a Filio Dei, Paulus apostolus « obedite, ait, prepositis vestris et subiacete eis. » Idcirco, pater et domine magister Guillerme, venerabilis Ydrontine archiepiscope, cum paratus tibi tamquam patri sim obedire, precepisti michi ut beati magni Basilii missam a greca lingua verbis divulgarem latinis, et quia actuleras sancti Johannis Crisostomi missam a Leone Tusco translatam, peroptimo quidem interprete Manuelis inperatoris Constantinopoleos, desiderio desiderasti et beati magni Basilii missam latina lingua pariter intendere ; ecce siquidem tuo mandato obediens secundum posse meum, confidens etiam de tuis sanctis orationibus, ad opus iam venio, incipiens a quo et magister Leo incepit. Omnia vero apolitikya, scilicet absolutoria, dimittens et quidem que ab illo in missa Crisostomi sunt divulgata, cum etiam et in missa sancti Basilii similiter dicantur, tamen incipiam unde et predictus Leo incepit. Supplico quidem ut non sim ad reprehendendum ab aliquo, quia que transtulit ille videor et ego transferre necessitatis enim modo ita me oportet incipere »[1].

La version de la messe de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan a été imprimée deux fois au XVIe siècle, et une troisième fois, partiellement, à notre époque[2]. Les versions de la Renaissance ou plus modernes l'ont fait oublier, mais elle ne paraît pas avoir connu une grande diffusion.

8. *Léon Toscan traducteur de « La clef des songes » d'Achmel.*

Il était arrivé que Hugues, dans son sommeil, avait vu en rêve le basileus, entouré d'un groupe de sages latins et montant le cheval de bronze porté sur la colonne « Augustiana » à Byzance. Le souverain lisait dans un livret écrit en latin. A un moment donné il avait interrompu sa lecture et s'était adressé à Hugues, sans prêter attention aux autres personnages présents. Les deux frères furent fort intrigués par ce songe et ils ne lui trouvèrent son explication que le jour où Manuel Comnène prétendit mettre un terme à la querelle théologique sur le « *Pater maior me est* », après avoir lu un opuscule de Hugues Éthérien sur la question[3].

(1) Texte d'après le ms. Paris, BN., lat. 1002, fol. 22v.

(2) Une première fois par Beatus Rhenanus, Colmar, 1540. La seconde édition fut donnée par F. Claude de Sainctes, *Liturgiae sive missae sanctorum patrum Jacobi apostoli..., Joannis Chrysostomi interprete Leone Thusco*, Antverpiae, 1562, fol. 49r-66v. R. Engdahl, fragments, dans *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (*Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche*, t. V) Berlin, 1908, pp. 35-ss. — La messe de s. Basile éditée dans le recueil de Claude de Sainctes (fol. 34v-48v) n'est pas la version de Nicolas d'Otrante.

(3) Cfr. ci-dessus, pp. 82-83 ; ci-après, pp. 123-124

Ce fait incita Léon Toscan à traduire en latin l'«*Oneirocriticon*» d'Achmet.

La clef des songes est l'œuvre d'un chrétien grec (sinon de naissance au moins de culture) qui imagina de donner relief à son ouvrage par le moyen d'une fiction littéraire. Il se donna comme le fils de Sirim († 728), arabe qui avait laissé un renom comme interprète des songes, et prétendit avoir vécu à la cour du calife de Bagdad Al-Mamoun, fils de Haroun al-Raschid. En réalité on ne sait trop où et quand vécut Achmet ; son nom lui-même n'est peut-être qu'un pseudonyme. La Clef des songes toutefois est postérieure au début du IXe siècle, puisque le règne du calife Mamoun commença en 813. D'autre part, elle est antérieure à 1176, date qu'il faut assigner à la version de Léon Toscan[1]. En effet, les informations données par le traducteur dans sa préface permettent de préciser le moment où il entreprit son travail. L'intervention de l'empereur dans la querelle théologique dont on vient de parler se produisit, nous le savons, au synode tenu à Constantinople au début du printemps de 1166. C'est donc après cette date que Léon traduisit l'*Oneirocriticon*. Deuxième donnée : le traducteur dit qu'il entreprend sa version malgré les inconvénients de sa situation, à la suite de l'armée, sur la frontière de Bithynie, d'où l'empereur refoule les Turcs (Persas). Or, on ne connaît pas de campagne de Manuel en Asie après 1166, avant celle qui se termina par le désastre de Myrioképhalon, en 1176. C'est donc dans la période qui précéda cet événement, dans un moment où le basileus était au quartier général de l'armée — soit à l'automne de 1175, soit après l'hiver consécutif[2] — que fut traduite la Clef des songes.

Les manuscrits de la version latine de Léon Toscan ne sont pas rares. Haskins en recensait déjà huit en 1927 ; si nous ajoutons à ce premier inventaire ceux qui furent signalés depuis lors, ou bien ceux que nous avons repéré, on pourra donner la liste que voici :

Berlin, lat. fol. 484, fol. 1-51v (Rose).
Carpentras 337, fol. 1-42.
Florence, Riccardiana 859.
Londres, BM., Harleian 4025, fol. 8-78 (Haskins).
Marburg, B. 21, fol. 18 (?)-117 (Drexl).
Milan, Ambrosiana, 81 super., fol. 47-146 (Thorndike-Kibre).
Oxford, Bodl. Digby 103, fol. 59-127 (Haskins).

(1) Il y a encore peu de temps on prenait pour la réalité les informations données par Achmet (cfr. C. E. Ruelle, *La clef des Songes d'Achmet Abou-Mazar...*, Revue des Études grecques, t. VII (1894), pp. 305-312). F. X. Drexl donne un résumé des problèmes et de leurs solutions dans son introduction à l'édition du texte grec dans la *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana : Achmet Oneirocriticon*, Lipsiae, 1925. On trouvera au même endroit les références bibliographiques du sujet.

(2) Ci-dessus, p. 84, n. 2.

Oxford, Ashmol. 179 (copie moderne du précédent) (Haskins).
Paris, BN., lat. 7337, fol. 141-161 (Haskins).
Rome, Casanate 1178 (C. VI. 5) (Haskins).
Vatican, Vat. lat. 4094, fol. 1-32 (Haskins).
Vienne, Nat., 5221, fol. 1-136 (Haskins).
Wolfenbüttel 2917, fol. 1-20 (Haskins).

C'est par cette traduction de Léon Toscan que l'ouvrage d'Achmet a été connu en Occident au moyen âge, et par son intermédiaire qu'il fut traduit en langue vulgaire. Il en existe un texte français du xve siècle et un texte italien du début du xvie (1525). Ce dernier fut imprimé à Venise en 1546 et lui-même traduit en français et plusieurs fois imprimé[1]. De nos jours l'intérêt principal de la version de Léon Toscan lui vient de ce qu'elle représente un état de la tradition du traité d'Achmet beaucoup plus ancien que celui donné par les manuscrits grecs, tous récents. L'éditeur moderne de l'*Oneirocriticon*, F. Drexl, a pu corriger et améliorer le texte grec en maints en droits grâce aux leçons de la version latine médiévale[2].

9. *Hugues Éthérien, De Filii Hominis minoritate ad Patrem Deum.*

Nous ne ferons état ici que pour mémoire de ce traité, que nous n'avons pu retrouver. Il est mentionné par Léon Toscan dans la préface de la version de l'*Oneirocriticon*. Nous venons de rappeler à l'instant comment Manuel Comnène imposa une solution latine à la querelle théologique qui divisait les Grecs dans les années postérieures à 1160. C'est ce livret de Hugues Éthérien qui fournit à l'empereur la solution qu'il fit canoniser par le synode de 1166. Léon le dit en termes précis : « Solvit autem illam controversiam, clamitante illo libello (à savoir le *De Filii Hominis minoritate ad Patrem Deum*), augustalis clementie decretum, pauco scandali fomento contra voluntatem illius relicto »[3]. Il est possible qu'une partie des autorités patristiques proposées par Manuel pour appuyer sa décision dogmatique lui ait été fournie par l'opuscule de Hugues ; on y rencontre

(1) Un exemplaire de l'ancienne version française est signalé par Drexl dans le ms. Berlin lat. qu. 70 (Rose 968 : Catalogue II Bd. 3 Abt., Berlin, 1905, p. 1220). La version italienne, œuvre de Patrizio Tricassio da Ceresari, a été imprimée à Venise en 1546. La seconde traduction française fut imprimée à Paris en 1552 et 1631. Elle ne doit pas être confondue avec une autre version française faite à partir du texte latin (traduit du grec par J. Leunclavius, 1577) imprimée à Paris en 1581. Sur toutes ces versions et impressions, consulter les études signalées de Drexl et de Ruelle (ci-dessus, p. 122).

(2) Édition signalée ci-dessus, p. 122. — Dans une recension (*Byzantinische Zeitschrift*, t. 27 (1927) pp. 113 ss.), V. de Falco a montré que Drexl était resté en deçà de ce qu'on pouvait obtenir de la version de Léon Toscan.

(3) Doc. II. — Haskins, *Studies...*, p. 217.

s. Augustin, s. Ambroise et s. Léon auprès des Pères de la tradition grecque[1].

Il y a lieu de noter au passage une circonstance dont il faudra se souvenir lorsqu'on étudiera les rapports de Hugues Éthérien avec l'école porrétaine. La querelle divisant les théologiens grecs était une polémique occidentale, transportée à Byzance aux environs de 1160 par Démétrius de Lampé[2]. La dispute avait été allumée par Gerhoh de Reichersberg, qui prenait à partie Gilbert de la Porrée, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard. En Allemagne, Gerhoh attaquait spécialement un disciple de Gilbert, un certain maître Pierre qu'il faudra peut-être identifier au scolastique de Vienne que nous avons trouvé en relation avec Hugues Éthérien[3]. Nous retrouvons donc ici un point de contact possible entre Hugues et les Porrétains. L'Europe du XIIe siècle était déjà un pays aux petites dimensions !

10. *Hugues Éthérien : De differentia naturae et personae.*

L'existence de ce traité était connue par la préface du *De diversitate naturae et personae*, l'écrit porrétain du manuscrit de Cambridge. Le manuscrit de Colmar, signalé il y a plus d'un siècle déjà dans l'*Archiv der Gesellschaft* de Pertz (t. VIII, an. 1843, pp. 466-467) mais non encore versé au dossier de Hugues Éthérien, le contient avec les lettres échangées à son occasion entre Hugues de Honau et Pierre le scolastique de Vienne d'une part, Hugues Éthérien d'autre part. Il nous suffit de faire état de ce témoin à cette place ; nous aurons l'occasion de parler plus longuement de l'opuscule de Hugues, quand nous étudierons l'influence qu'il a exercé sur l'écrit porrétain de Cambridge, œuvre de Hugues, scolastique de Honau[4].

Notre enquête est achevée. Faut-il dire qu'elle nous satisfait à moitié? Ses lacunes sont énormes. Nous n'avons pu saisir qu'en trop peu d'occasions les personnages qui en faisaient l'objet ; les portraits de Hugues Éthérien et de Léon Toscan demeurent somme toute fort

(1) La chaîne d'autorités patristiques présentée par Manuel au Synode se lit dans la relation de Nicétas Acominatos dans le *Thesaurus Orthodoxiae*. Texte dans A. MAI, *Scriptorum veter. nova Collectio.*, t. IV, Romae, 1831, pp. 5-31.

(2) Voir ci-dessus, p. 82, p. 83 n. 1

(3) Ci-dessus, p. 90.

(4) Voir ci-après (p. 128) l'analyse du ms. de Colmar, petit in-quarto de la seconde moitié du XIIe s. Ce volume provient de Marbach, comme en font foi les titres de propriété inscrits aux folios 44v et 46r : « Liber domus sancti Augustini in Marpach ordinis canonicorum regularium Basiliensis dyocesis ». Nous nous faisons un devoir de remercier ici le Conservateur de la Bibliothèque de la ville de Colmar, M. P. Schmitt, de la bienveillance de son accueil à la Bibliothèque, malgré sa fermeture momentanée, et des informations que nous lui devons sur le manuscrit 188.

imprécis. Cependant nous avons la conviction que notre travail n'aura pas été inutile. Il était nécessaire d'évoquer le milieu où se déroula leur activité ; la nature de celle-ci ; l'étendue de leur œuvre littéraire. L'apport des manuscrits de Séville et de Colmar nous a permis de faire un progrès sensible en ce dernier domaine, soit par la mise à jour d'œuvres oubliées ou bien inconnues, soit par les informations nouvelles qu'ils contenaient. Il sera possible maintenant d'évaluer la part que Hugues a pris à cette grande œuvre du XIIe siècle que fut le rétablissement du contact avec la tradition patristique grecque. Si Hugues ne jouit pas de la célébrité d'un Burgundio, auquel le monde latin est redevable de traductions spectaculaires, son travail n'est pas demeuré complètement stérile. Le *De sancto et immortali Deo* a apporté en Occident les textes essentiels des Pères grecs sur le dogme de la procession de l'Esprit-Saint. Le bilan de cet apport a été fait jadis par le P. Lechat ; nous n'avons pas à y revenir[1]. Il serait plus intéressant d'apprécier l'étendue de la connaissance que les Latins eurent de cet ouvrage. Hélas ! Hugues eut la malchance que son œuvre ait été revendiquée par les Porrétains : fait qui paraît avoir étrangement limité sa diffusion.

Une enquête semblable à celle conduite par le P. Lechat, mais cette fois sur les auteurs profanes cités dans le *De sancto et immortali Deo* devrait être encore entreprise. Pour Aristote seul on trouve déjà utilisés les *Catégories*, les *Analytiques*, la *Physique*, le *De anima* et les *Métaphysiques*, le *De caelo et mundo*. Alexandre d'Aphrodise est également nommé.

Ce serait cependant une erreur d'assimiler Hugues Éthérien aux théologiens et philosophes du siècle suivant ; il n'a rien d'un scolastique, au sens reçu de ce mot. C'est bien un homme du XIIe siècle, lettré, de vaste culture : un humaniste. Il écrit un bon latin. Sous cet aspect littéraire, son *De anima* mérite d'être lu. Par contre, dans les discussions sur les processions trinitaires, il est de lecture moins agréable ; une adaptation à son vocabulaire théologique est nécessaire.

On ne saurait exagérer l'intérêt que présentait le séjour de ces Latins cultivés à Byzance ; nul doute que les échanges entre les deux civilisations en eussent bénéficié. Il suffit de voir comment la renommée de Hugues, venue jusqu'en Occident, lui attirait des requêtes. La catastrophe de 1182 et sa contrepartie, non moins odieuse, de 1204, ont rompu les ponts déjà jetés, retardant de deux siècles la renaissance des études grecques en pays de culture latine.

Antoine DONDAINE, O. P.

(1) Le P. Lechat a montré que Hugues traduisait lui-même les textes patristiques cités dans ses œuvres. Le cas du Pseudo-Denys est significatif ; on pourra voir les textes utilisés par Hugues dans H. F. DONDAINE O. P., *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Roma, 1953, appendice X, pp. 144-146.

APPENDICES

I. — Léon Toscan : dernier chapitre du *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*

(ms. Séville, Colombina 5-l-24, fol. 87rb-88-rb)

Ad hoc autem magnus imperator Manuel ingenii negotio finem optatum perquirere nisus est cum, boni voti cupidus, Romane iura ecclesie ab integro reddere temporibus meis promiserit. Cui quidam nomen Ugo, agnomen vero Eterianus, latinis grecisque doctus litteris, pelasgorum incendiorum aspera vestigia — instantia disputationis et editione libri De immortali Deo, quem tota Grecia miratur et expavescit, et ipsa quoque augustalis sapientia extulit immensis laudibus — implanaverat et multociens, tum de liberalibus artibus, tum de fidei articulis imperatoria coram magestate contulerat, cumque ipso moderatore, cumque Grecorum sermonem faciens in phylosofia excellentissimis. Postremo, tempore quodam, evocatum illum fuisse a primo pontificum imperator cum audisset, ex itinere in ultimas Bitinie partes, iuxta locum qui dicitur Pimaninon[1], ad se venire iussit et Ytalicas revisere colonias prohibuit ex toto. Quo cum pervenisset, post plurima imperatorem commovit, ut, si ecclesie Romane vellet reconciliari, primum de Grecorum ecclesia tolleret cathenas supersticionum, quarum consultus nominatim expressit ex hiis que dicta sunt et hec : « Magna quidem, inquit, supersticio est, quod Latinus cum Greca muliere matrimonium contracturus iureiurando exigitur abrenunciare ritibus Latinorum omnibus. Et prorsus detestabile est altaria lavare in quibus latini sacerdotes missam celebraverint, et quos baptizaverint rebaptizare ». Tunc imperator formidolosis decretis et prestantissimis ea omnia extyrpaturum se promisit. Factumque est ut infelicitates tristis odii animo secludere videretur, publice confitendo Latinos nequaquam a rectis fidei semitis aberrare. « Uvas quidem, inquiens, roscidumque mel, quicquid de fide Latini senciunt michi protulerat, excepto quod ecclesiam utramque quoddam oppositionis confligium complectitur. Quod, Eteriane, si evellere possis, solidum serenumque portum Latinus omnis per universos imperii nostri limites reportet. Verum huius discordie funem rumpi aut nimis difficile aut prorsus impossibile est ; nam Grecus quidem nunquam scribet procedere Spiritum a Filio, Latinus vero quod scripsit nunquam delebit neque tacebit. Quomodo ergo fallacie vulnus sanabitur ? » Et ille : « Greco Latinoque radicem evangelice veritatis complectente, et a Patre Spiritum procedere pariter confitente, veniet pro certo concordia si

27 Latinus *scripsi* : Latinis *cod.* 28 reportet : *leg.* reperiet ?

(1) Ci-dessus, p. 84, n. 2.

sublimitas imperii tui eam ut potest accersierit. Circumscribat autem Grecus « ex solo », quod ab omni sanctorum prorsus oppinione alienum est, et sicut sine scripto Spiritum esse credit « Deum de Deo, lumen de lumine », sic sine scripto Spiritum ex Filio procedere credat, quod plurium sanctorum auctoritate innititur ; et Latinos arguere cesset fidei, nec bicipitem necessitatem incurrat, a Latino id dicere et scribere compellendus ». Mox omnes curie principes favorem prestiterunt his et imperator quoque admisit et profiteri pollicitus est, salva imperii querela. Igitur <ad> Alexandrum apostolice sedis antistitem legati ab imperiali clementia pro ecclesiarum et imperii reconciliatione directi sunt bis et ter. Et rursus Constantinopolim cardinales, precipiente papa, multociens venerunt[1]. Ventilatum est negocium diu, trutinata sunt hinc inde verba, conditum est aureis litteris chrisobulium, pereque vero in continenti expressum latina oratione scripserunt quoque cardinales atque subscripserunt. Oblata est autem Summo pontifici editio utraque. At vero venerabilis pontifex Alexander, ne locum symonie nomen audiret, confirmationi cessit ; nam pars imperatoris magnum auri pondus pro negotii distributa expletione advexerat. Interea imperatorie Alamanie Federici aures, qui ex quo exciderat Mediolanum et ante persecutus ecclesiam Dei fuerat, fama succendit. Precognita igitur per cancellarium suum nomine Christianum, virum eloquentem et industrium, negotii gestione, ipsum eundem cum aliis delectis viris subditionis nomine ad supremum antistitem legavit. Ipse autem, cum in Ytalia esset, vestigia illorum concito gressu secutus est et in synodo apud Venecias pedibus pape prevolutus, temeritatis, inobediencie, prevaricacionis et tyrannidis se ipsum arguens, stare per omnia mandatis summi pontificis iuravit. Magnus ergo Petri successor Alexander, apostolica reddita gratia ecclesieque communione, ipsum ostendit solutum super terram. Et idcirco cum missam celebraret, coronam capiti eius reformavit[2]. Autocratoris autem Romeon Manuel legati glutinum immissum dissolverunt et lucernam quam accenderant sciverunt marcescere.

Explicit liber de heresibus et prevaricationibus Grecorum

40 his *scripsi* : is *cod.* 41 profiteri *scripsi* : proficere *cod.* 55 delectis *scripsi* : dilectis *cod.*

II. Correspondance de Hugues de Honau et de Pierre de Vienne avec Hugues Éthérien

Les lettres de Hugues de Honau et de Pierre, l'écolâtre de Vienne, sont demeurées presque totalement ignorées jusqu'à maintenant. Elles intéressent cependant non seulement l'histoire de Hugues Éthérien, de la patristique médiévale et du porrétanisme, mais aussi celle des relations de l'Occident avec l'empire grec au XII[e] siècle.

(1) Sur ces négociations, v. ci-dessus, p. 864.
(2) L'entrevue de Venise eut lieu le 24 juillet 1177 et la paix fut proclamée le 1[er] août.

Il paraîtra évident que les deux missions à Constantinople, à la cour de Manuel Comnène, de Hugues de Honau, ambassadeur de Frédéric Barberousse, les allées et venues de l'interprète, maître Rudegerus, de Barthélémy, signalent des contacts entre les deux souverains plus fréquents que ceux enregistrés par l'histoire. Les documents devaient donc être publiés. Ils prennent leur place normale à la suite de notre étude puisqu'ils en constituent une des sources les plus importantes : ils seront décisifs quand il s'agira d'apprécier le porrétanisme de Hugues Éthérien. Aux lettres des deux écolâtres nous avons ajouté la préface du *De differentia naturae et personae* de Hugues Éthérien ; elle constitue la réponse à ces lettres. Le corps du traité sera publié en appendice de la seconde partie de ce travail.

Les lettres de Hugues de Honau ont été écrites dans l'intervalle séparant ses deux légations à Constantinople ; celle de Pierre de Vienne est antérieure, puisqu'elle fut portée par Hugues de Honau, sans aucun doute lors de sa première mission. On sait déjà que le *De differentia naturae et personae*, et par conséquent sa préface, fut rapporté en Occident par le même Hugues de Honau, avec un exemplaire du *De sancto et immortali Deo*, au retour de sa seconde légation à Byzance, l'année du concile de Latran (1179). Ces divers documents seront imprimés ici selon l'ordre du manuscrit et non selon leur ordre chronologique.

Le manuscrit 188 de la Bibliothèque de la ville de Colmar tient de très près aux originaux dont il reproduit la teneur. Contemporain de ceux-ci, provenant du monastère de Marbach, il est manifestement un témoin direct du livret adressé par Hugues Éthérien à ses correspondants. Son contenu est d'ailleurs significatif. Dans une première partie, qui formait primitivement un volume complet, il renferme le *De Spiritu Sancto* de Didyme l'Aveugle (fol. 1r-33r) et nos documents (fol. 33v-44v) ; la seconde partie, non moins ancienne que la première, et formant comme elle un volume complet, contient le commentaire de Boèce sur les Catégories d'Aristote (fol. 46 v ss.). La réunion des deux manuscrits en un seul, opérant le rapprochement des documents de la première partie et du texte de Boèce, trahit les tendances porrétaines de son auteur : nous reconnaîtrions volontiers en celui-ci Hugues de Honau lui-même. Le texte des pièces n'est pas irréprochable ; il a fallu lui apporter quelques corrections. Chaque fois que la chose est possible, nous le laissons intact, en suggérant soit les additions soit les suppressions nécessaires. *Additions* = < > ; *supressions* = [ ]. Dans les autres cas la lecture du manuscrit est reproduite en apparat. Nous avons ajouté les initiales aux noms propres qui n'en comportaient pas.

Document XIV : *Avant 1179*

Hugues de Honau à Hugues Éthérien à Constantinople : lui rappelle sa promesse de recueillir le témoignage des Pères grecs sur la différence de la *nature* et de la *personne.* (Ms. Colmar 188, fol. 33 v-34 r).

f. 33v (rubrica) *Epistola Hugonis Honaugiensis scolastici missa Hugoni Etheriano Constantinopoli.*

Precordiali amico et in Christo reverendo Ugoni in arce theologie sedenti Ugo Honaugiensis scolasticus sacri palacii diaconus sincere dilectionis et obsequii affectum.

Gloriosa nominis tui fama, suavissimis odoribus non tam Illiricum quam Italie Germanieque fines replens, prolixi et periculosi itineris mei in Constantinopolim labores in tantum alleviavit, ut, desiderio videndi

3 arce *scripsi : ms* arte

et alloquendi tuam prudentiam, nulla umquam vel maris vel terre difficultas pervia michi non fuisset. Certe non tam excellentissimi Romani imperii legatus ad Orientalis regni gubernatorem Constantinopolim adii, quam tua presencia et doctrine dulcedine perfruendi insaciabili agitatus ardore veni, libensque et letus veni. Quid mirum? Nam et Ieronimus Gregorium Na[n]zanzenum amore theologie, cuius inter Grecos sui temporis principatum tenebat, relicta Italia Asiaque pera[r]grata, quesivit in Grecia ac de fonte suarum disciplinarum et eruditionum saturari meruit. Pythagoras quoque Memphiticos vates in Egypto, Plato Architam Tarentinum, et Titum Livium, lacte<o>, ut Ieronimus ait, fonte eloquentie manantem, aliqui, amore videndi et audiendi virum eruditissimum, Rome de longinquis orbis finibus adierunt. Petrum sane legimus Anthiochie manentem Paulum visitasse. Nec ideo hec dixerim ut tantis viris comparari velim, sed quia in desiderio videndi et audiendi sapientie et artium titulis precellentes valde cupio studiosis quibusque saltem imitando conformari. Quamobrem iniunctum a principe predicte legationis honus gratulanter subii, non tam illius gloria inflatus quam tui cupidus aspectus et alloquii. Sed fortune malignitas votis meis obstitit tuique copiam non minori michi dolore abstulit quam si vite huius summos honores denegasset. Quod si ex culpa mea michi accidit infortunium, merito quidem penam/sustineo ; ad indulgentiam tamen tue serenitatis, virorum obtime, de ignorantie suffragiis aspiro. Exoratam igitur tuam pietatem esse cupio ut culpam demonstres, si que est, et amicum castiges. De cetero, securus de tua benignitate, obsecro ut postposita si que tibi indignatio tamen in me est, ut non tam impericiam meam quam totam latinitatem in his questionibus illumines, quas tibi per magistrum Rudegerum, imperialis lingue in nostram et litterarum interpretem, scriptas Constantinopoli proposui, atque per Grecorum doctorum auctoritates certifices. He sunt autem questiones si memini : si natura et persona sint idem ; si deitas sit persona et persona sit et subsistat ex deitatis natura ut ex causa et forma ; si, sicut hoc nomen *deus* predicatur de persona, ita et hoc nomen *deitas ;* si differencia sit inter naturam et personales proprietates? Itemque, circa ipsas personas et earum ydiomata, quid proprie persona sit in divinis? Quare, cum tam *ypostasis* quam *ysie* interpretatio sit *substantia*, tres dicantur ypostases et una tantum usia : quod videtur sonare tres substancie et una substantia? Item, quis quid assumpserit : utrum natura naturam vel persona personam ; et quid cui unitum sit : utrum natura persone vel natura nature? Si dici possit quod natura

32 que *scrip.: ms* qua 37 sint : *ms* sunt 38 sit : *ms* sit in *sed corr.* 40 deitas *scripsi ; ms* deitatis 40 sit : *ms* est.

14-20 S. Jérôme, lettre 53 (Migne PL., 22, col. 450-541). 34 Rudegerus ne nous paraît pas autrement connu que par ces documents.

trium personarum communis, scilicet deitatis usia, sit incarnata? Item, quid sit simplicem esse deum : utrum ex eo quod diversas non habeat naturas quibus sit dicatur simplex, vel ex eo quod ipse Deus trinitas et forma qua est Deus sint idem et nulla sit inter naturam et rem nature, idest personam, differentia? Item, quibus Grecorum doctorum auctoritatibus Spiritus Sanctus a Filio esse <vel> procedere probari possit? Hec conclusiones Latinorum habent auctorum certa et evidentia documenta. Sed quia a Grecis sapientie tocius fons emanavit teque Deus non tam latine quam grece eloquencie titulis florentissimum his temporibus exhibuit, rogo ut has Latinorum periculosas dubitationes, etiam in Sabellianum dogma personam et naturam confundentes, deducentes, Grecorum doctorum auctoritatibus qui de hiis expressius quam nostri locuti sunt, amputes et huic liti sentenciis illorum finem imponas.

Salutat te magister Petrus, in his mecum existens dubitationibus, intimus tuus amicus.

Document XV : *Avant 1179*

Hugues de Honau à Hugues Éthérien : le diacre du Sacré Palais s'excuse d'avoir mécontenté Hugues Éthérien ; quoique dans la communion opposée à Alexandre III, il insiste pour que Hugues exécute sa promesse de l'informer de la pensée des Pères grecs (Ms. Colmar 188, fol. 34 v).

f. 34v (rub.) *Epistola Hugonis Honaugiensis scolastici missą Hugoni Etheriano Constantinopoli.*

Precordiali amico et in Christo reverendo U<goni>, inclito tam inter Grecos quam inter Latinos theologo, H<ugo> ille, sibi utinam sicut in vocabulo ita par in utroque eloquio, sacri palacii diaconus, cum Basilio et Theologo ceterisque Grecie theologis veram intueri philosophiam.

Indignationem quam in me habuisti cum presens eram Constantinopoli non percepi ; per magistrum Rudegerum in ipso sue recessionis articulo cognovi. Dederam quidem ei litteras, apologon ignorancie mee continentes, tue celsitudini[s] ferendas. Sed si illa causa fuit unde succenseres quam michi innotuit, sciat admirabilis et singularis prudencia tua, quia non ex meo sed ex scriptoris vicio accidit ut nomen tuum meo subsecundaret. Licet tamen dissimulaveris ut vir discretus, scio ideo me tuam non meruisse presenciam quia si non dixeris, intellexeris me tamen in eo cismate apparuisse, quod Germania tota fovisse videbatur papam Alexandrum repudians, in quo religionis tue sanctitas contaminari per meam communionem noluit. Quia tamen fidei catholice unitas per intemeratum sensum et credulitatem sinceram me tibi coniungit, licet tu altiori<s> intelligencie vertice sidera pulses, utpote scripturis sanctorum Grecie doctorum Basilii, Theologi, Cyrilli aliorumque quasi pennis quibusdam sublevatus

6 Theologus, à savoir Grégoire de Naziance. 18 intelligencie *scripsi* : intelligencia *cod.*

in sublime volitans, deprecor tuam bonitatem ut in his questionibus, quas per Ruderegerum prefatum et Constantinopoli tibi porrexi et postea per eumdem a Germania in memoriam reduxi, de Grecorum opulencia penuriam non tam meam quam omnium Latinorum adiuves.

Lator presencium Bartholomeus[1] cedulas tuas michi reportabit et magistro Petro, qui mecum laboravit fideliter in eisdem dubitationibus, <et> tui nominis diligentissimus propagator, hic primo tuam noticiam cordi meo infixit. Itaque eterne memorie cum summis preconiis noveris nomen tuum mandari, si quod ego et ille amicus tuus petimus impleveris et promissum tuum effectui mancipaveris.

Document XVI: *Avant 1179*

Pierre, écolâtre de Vienne, à Hugues Éthérien à Constantinople : Pierre demande à son ami de lui faire connaître la pensée des Pères grecs sur la différence de la *nature* et de la *personne*. Hugues (de Honau) portera la lettre à destination (Ms. Colmar 188, fol. 35r -35v).

(rub.) *Epistola Petri scolastici Wiennensis missa de Austria Hugoni Etheriano Constantinopoli.*

Dilectissimo domino et amico suo Ugoni venerabili theologo eius devotissimus Petrus omnium fidelium ultimus dilectionis atque obsequii perseveranciam.

Quod scripta illius sinceritatis quam erga vos habeo vestre non communicavi a longo tempore discrecioni negligentie minime ascribendum est sed necessitati. Estimo etenim idoneum non esse per legatos non idoneos scribere de rebus tam idoneis. Porro quia ordinatio divina latorem presentium, vestrum ac meum amicum, videlicet magistrum Ugonem, michi ultro obtulit, qui et ipse earum rerum, super quibus vobis scripturus sum, diligentissimus indagator est, per eumdem humilitatis mee scripta presencia vestre dirigo magnitudini. Quibus quidem a vestra requiro dilectione discretissima auctoritates grecorum theologorum que evidenter significent inter naturam et personam dividendum esse. Facile etenim est in rebus naturalibus inter naturam rei et rem nature diversitatis investigare causas naturales, eo quod in eis forma habet materiam quam informat ut aliquid sit, et distinguit accidentibus, ut talis vel quanta sit, et per partes terminatio diffinitionis comprehendit. Verumtamen in rebus supernaturalibus quia forma est sine materia nec accidentibus subiecta, neque ex partibus compacta, tam difficile est quanto constat incomprehensibilem esse universam quam diffinitionis, vel divisionis, vel sillogismi ratio non attingit. Si enim divinitas in Deo est tanquam natura rei in re nature, videtur consequi ut divinitas natura rei sit et Deus res nature. Qui ergo Deus est, res huius nature est. Pater vero et Filius et Spiritus eorum

1 Barthélémy, porteur de la lettre de Hugues de Honau, ne nous est pas connu.

Deus est : ergo Pater et Filius et Spiritus Sanctus res nature est. Cum ergo loquimur de Deo, idest vel de Patre vel de Filio vel de Spiritu Sancto, de re nature loquimur. Cum ergo dicimus « Deus est divinitas » vel f. 35v « divinitas est Deus », de re / nature loquimur. Nichil enim est Deus quod non sit res nature, idest Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Quamvis ergo res nature vere nominetur Deus, natura vero rei vere deitas nominetur. Utrumque tamen nomen deita<ti>s scilicet et Dei rei nature, per predicationem assignatur. Qui enim Deus est vere dicitur Deus, ad instar naturalium, et vere dicitur deitas ultra naturalium infirmitatem. Cetera enim non sunt id quod sunt ; Deus autem Deus est et deitas. Unde accidit ut nomine nature aliquando naturam rei, aliquando rem nature nominemus. Cum enim dicimus « deitas in Deo est », naturam rei suo nomine nominamus ; cum vero dicimus « deitas Deus est », rem nature, non naturam rei nomine nominamus : nichil enim Deus est nisi res nature. Quod si res nature est trinitas personarum, natura vero rei est unitas essentie, merito ratio dividit inter causam unitatis et causam pluralitatis. Deus enim, qui vere unus est [unus est] et trinus, non ex eodem unus est et trinus, sed proprietatibus alteraficis est trinus, et essencia individua est unus secundum quod est « in personis proprietas et in essentia unitas ». Cum igitur in his expressius locuti sint Grecorum quam Latinorum theologi, dilectionem vestram attencius imploro ut earum auctoritates michi transmittere dignemini, per quas evidencius quam nostri significant inter naturam et personam ratione dividendum esse.

Obsecro etiam discretionem vestram ut in magistro Hugone illam venerari curetis familiaritatem quam dominus imperator Romanorum piissimus Fridericus circa eius fidem ac discrecionem habet. Meam quoque devotissimam dilectionem quam ad ipsum habeo penset ea que inter me et vos est dilectio immutabilis, ut in scriptum, que apud vos suam dirigit investigationem, dili<g> entie sue qua in Spiritu Sancto est, satisfacere studeatis. Denique cum apud sapientes sedet auctoritas consilii per eam potestatem rationis que maior in eis consistit, intendite, tum per vos tum <per> magistrum Leonem, negocio unitatis finaliter promovendo, quod inter duos imperatores saluberrime tractatur.

43 alteraficis, *sic ms. vel* alterficis.

44 Missel romain, préface de la Sainte Trinité. 53 in scriptum, que : *fortasse legendum* in scripto <his, circa>que.

Document XVII: *Constantinople, 1179*

Préface de Hugues Éthérien à son traité *De differentia naturae et personae*, adressé à Hugues (de Honau) et Pierre (écolâtre de Vienne) : malgré la difficulté de l'objet, Hugues s'efforcera de répondre à l'attente de ses amis en glanant chez les Pères les textes capables de les informer (Ms. Colmar 188, fol. 36r-37r).

(rub.) *Incipit liber Hugonis Aetheriani de differentia nature et persone.*

Karissimis amicis Ugoni atque Petro theologie obtimis interpretibus Ugo Etaerianus cum Nazareis illum animo complecti qui solus est absque mutatione.

Serra, ut nostis, virorum peritissimi, durae ut sit materie indiget. Nemo enim serram dicit quod in cera formam nacta est. Et michi quidem tonsilla non cerea[s] sed ferrea opus est, si vi<n>xit pignus amicicie vestre quod servo, <si>iactatam fluctibus ratem portu velim sistere. Opus est creta et carbonibus, et ratione premeditata, quæ non ab incredibili, a[b] sanctorum vero patrum auctoritate incipiat. Precursio nempe, iuvaminis extrinsecus indigens, ad se non trahit consequens principaliter. Causa utique precursoria vim non habet efficiendi, et remota existens ab archanis theologie, stabilitos transgredientem terminos mutat in profluentem. Scriptum quippe est « Bestia si tetigerit montem lapidibus obruetur ». Verum de disparibus hereticorum calamis fieri potest interdum excerptio, de sanctorum vero patrum sentenciis pie nemo censetur eligere. Nodus quidem ventilate ambiguitatis solam illam exigit causam quae ratas faciat conclusiones. Ceterum sine materia, loco et tempore nichi<l> potest ex aliquo fieri ; atqui licet locus, instrumentum et tempus pareant, materia tamen ambiguo proposito vix obsequitur pro voluntate utriusque partis, cuius profecto ad motionem nervi me deficiunt, et materia ipsa, quae vim efficiendi possidet, superat. Longe ignis est a[d] me qui ascendendi extitit necessaria, et accensum movet atque permutat. Nulla chorda desideratu<m> sonum reddit modulanti et idcirco symphonia confunditur cantusque / modulatio. Preterea, his suppetentibus difficilimum est transferendo vel componendo de trium personarum earumdemque nature differentia enodare aliquid secundum rubricam disciplinarum ; facillimum enim est et absque quottidianis lugubrationibus enodita reprehensum iri. Verbi sane calumpniatores affectu non iudicio ediciones rodunt huiusmodi, certo voto proni ad infamandum et mordaci redundantes aceto et pregrandi afflatu gorgoneo inficiunt sanguine aggredientem investigare viam veritatis. Quippe animal pennatum et quadrupes minutis orbiculis super pictum equitant, et virus et celeritate mordendi basiliscum heremi vaste caliditatis vincunt qui, ut Solinus refert, quas polluit herbas extinguit,

6 quod : *ms.* qui. 7 tonsilla : Isid. Etym. XIX ii 14. 9 creta *etc.* cf. Hor. II Sat. III 246. Pers. V 108. 14 Cfr. Ex. 19, 12-13. 34 Solinus 27,51.

necat arbores et aera corrumpit, sed mustelis tamen vincitur. Itaque non
nos sed illos scalpant qui ad dilucidanda fandorum dubia septentrionis
sideribus polo proximis similes sunt. Breves enim in narratibus suis giros
peragunt et nunquam occidunt, sed, ut Job dicit, « sapiencia trahitur de
occultis et abscondita est ab occulis omnium vivencium ». Quamdiu enim
hic vivitur, unius deitatis ad tres personas differentia, cum creaturam
omnem forma Dei penitus lateat, perfecte cognosci non potest. Vos tamen
quos sp<l>endor illustrat aethereus et a multis solibus cillenia compsit
proles, me secus Po<n>ticas fauces Byzantii situm apud quem aer
spissatur in nubes, distillantem ex patrum ere favum, referto philoso-
f. 37r phia pectoris vestri promptuario, exponere coegistis. Quapropter hortatu
benivolenc<i>ae vestre, quam ne iniurius / videar preterire nequeo, non
in luxum sed in tentaculum, ad formidolosum deproperavi bidental.
Excussi quoque inter personam naturamque dividendi rationem ex
Grecorum copiis, ut illam sumptam habeat transmittatque in aures
publicas, si dignum videatur, animi vestri docta sentencia.

(Incipit tractatus) Vestra propositio, qua secundum arcium methodon a natura differre ostenditis personas, satis probabilitatis habet...

(explicit: fol. 44v) « ... in multitudine voluminum brevitate usus, quoniam flos si non properat ad fructum phebeis flammis aduritur. Explicit ».

42-43 Cyllenia... proles : Mercure ; Virg. Aen. IV 258. 47 tentaculum : *coni.: ms* gentaculum 51 Vestra *scripsi : ms.* Nostra.

38 Job, 38, 18 et 21.

LES " PHILOSOPHANTES "

En décrivant les fait tels qu'il lui semble les voir, l'historien des doctrines se demande souvent si les auteurs dont il analyse les positions avaient claire conscience de les occuper. Par exemple, nous parlons couramment de « philosophes » et de « théologiens » au moyen âge, et nous ne doutons pas que Thomas d'Aquin ou Bonaventure se soient eux-mêmes considérés comme des théologiens. Leurs contemporains n'en doutaient pas non plus et c'est ainsi qu'eux-mêmes les considéraient. Mais les tenait-on en même temps pour des philosophes? C'est une autre question, qui est même différente de celle de savoir si, aujourd'hui, nous sommes bien fondés à leur accorder ce titre.

Après l'avoir rencontrée plusieurs fois au cours de nos lectures sans y prêter attention, une formule s'est présentée avec assez de fréquence pour revêtir à nos yeux une certaine importance. Nous n'oserions affirmer qu'elle en a vraiment une. Cela dépend du nombre de fois que d'autres la rencontreront, et c'est précisément pour cette raison que nous croyons utile de la signaler. Il s'agit du terme *philosophantes*, employé par certains auteurs pour désigner ceux qui, théologiens de profession, et non point « philosophes », philosophent néanmoins en théologie.

L'expression a retenu notre attention pour la première fois chez Roger Marston, parce que nous nous sommes alors souvenu de l'avoir laissé passer chez Roger Bacon, faute de pouvoir nous assurer qu'elle avait pour lui valeur technique. Marston est un témoin tardif († 1303) ; pour lui comme pour tous les hommes de son temps, les morts vont vite : il classe Alexandre de Hales parmi les *antiqui*, ce qui reviendrait à peu près, pour nous, à classer Boutroux parmi les Anciens. En outre, c'est un partisan résolu de la théologie traditionnelle qui était alors celle de saint Augustin. Non que Marston proteste contre l'usage de la raison naturelle en théologie. Loin de là[1]. Apporter des *rationes pro fide* lui semble non seulement légitime, mais nécessaire ; seulement il estime que celles que les Saints ont apportées sont bonnes et il se méfie de voir tant de théologiens emprunter leurs raisons à des « philosophes » dont le moins qu'on puisse dire est que leur autorité théologique est faible,

(1) Fr. ROGERI MARSTON, *Quaestiones disputatae*, Quaracchi, 1932, p. 51 et p. 76.

même lorsque leurs doctrines ne sont pas en opposition directe avec la foi. Autant que nous en puissions juger, ce sont ces théologiens férus de philosophie que Marston appelle les « philosophants ». L'expression a donc chez lui un sens légèrement péjoratif. Elle désigne ceux qui, d'une manière à tout le moins superflue, usent du langage d'Aristote, d'Alfarabi, d'Avicenne et d'Averroès pour traduire la pensée de saint Augustin.

Marston n'use pas couramment de l'expression. Elle ne s'applique pas nécessairement chez lui à ceux qui, curieux de nouveautés et « remettant l'ancien à neuf pour avoir l'air d'être quelque chose »[1], énervent les raisons apportées par les Saints au lieu de les confirmer par de nouvelles ; reconnaissons pourtant qu'il en use d'ordinaire avec ceux dont il désapprouve les opinions. Par exemple, à propos de la connaissance du singulier : « Plana est hic opinio Magistrorum et praecipue philosophantium ». Leurs déductions sont belles et très conformes à la sagesse humaine ; pour lui, ou il ne les comprend pas, ou elles sont fausses. Le contexte indique qu'il s'agit de Thomas d'Aquin, peut-être aussi de Godefroid de Fontaines[2].

A propos de l'immortalité de l'âme, Marston déclare que, sauf les Épicuriens, que Cicéron nomme « minutos philosophos » à la fin de son *De senectute* (ch. 23), aucun de ceux qui ont philosophé n'en a jamais douté[3]. Ici, dans « nunquam aliquis philosophantium », le dernier mot ne peut se traduire que par « les philosophes ». Pourtant, dans la même question VII, après avoir rapporté les raisons des Saints et des philosophes, Marston interpelle soudainement une autre classe de maîtres ou d'auteurs : « Sunt adhuc *theologi philosophantes*, qui, utinam non ex fastu humanae sapientiae *Sanctorum* solidam simplicitatem contempsissent ! dum spreta vel neglecta sacrorum doctorum sapientia, in hac materia copiosa et irrefragabili, sicut puto, ad probandum animae immortalitatem infernalium hominum rationibus innituntur »[4]. Il s'agit ici de « certains modernes qui ne se croient pas peu de chose en philosophie ». On pourrait donc traduire ici par « les théologiens philosophes ».

Dans la question VIII, se demandant s'il y a dans l'âme sensitive une espèce distincte de celle qui est dans l'organe du sens, Marston commence par répondre que cette thèse en est une que « *philosophantes* communiter negant, dicentes quod anima sensitiva, quia est virtus alligata organo, non recipit in se speciem... »[5]. Les éditeurs citent à l'appui saint Thomas, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Ils ne doutent donc pas que ces « philosophantes » ne soient des théologiens. Il se peut

(1) *Op. cit.*, p. 142. Les éditeurs renvoient à des textes de Godefroid de Fontaines et de Thomas d'Aquin comme aux auteurs auxquels pense probablement Marston.
(2) *Op. cit.*, pp. 231-232.
(3) *Op. cit.*, p. 357.
(4) *Op. cit.*, p. 360.
(5) *Op. cit.*, p. 382.

néanmoins que Marston ait pensé à Aristote, Averroès ou d'autres encore. Le texte ne signifie « les théologiens philosophes » que lu à la lumière du précédent, et aussi à celle du suivant où, dans la même question, Marston use de « Philosophus » au sens fort.

Dans sa question IX, à propos de l'origine (sensible ou non) des espèces intelligibles, Marston parle de « quidam solemnes moderni doctores, ab infantia in philosophicis studiosi et famosi... »[1], ce que l'on peut sans doute tenir pour une description de ses « theologi philosophantes ». Naturellement, sa simplicité ne comprend pas leur subtilité. Lui se contente de saint Augustin.

Ces quelques cas ne suffisent pas à définir un usage, même en ce qui concerne Roger Marston. Il n'y aurait pas lieu de les mentionner si la même expression ne se retrouvait, ou à peu près, chez Roger Bacon, dans des écrits qu'il est malheureusement difficile de dater avec quelque certitude. On sait seulement qu'ils sont postérieurs à 1245 et très probablement antérieurs à ceux de Marston.

Dans ses *Communia naturalium*, Bacon écrit : « Et ideo accidit error magnus dum ponit vulgus, tam theologorum quam *philosophantium*, in materia principium activum intra per vim efficiendi, cum dicat quod... »[2]. Ici le terme semble synonyme de « philosophi », car il est placé en opposition à « theologi ». Dans les *Communia mathematica*, au contraire, nous rencontrons dès le début un texte où les deux qualités sont unies : « Sicut vero Boethii *philosophantis Christiani et theologi magni*, ut patet in libris suis *de Trinitate* et *de duabus naturis et una persona Christi* et aliis operibus ejus, induxi auctoritates quas philosophice scripsit, sic possum et volo et debeo per auctoritates Cassiodori et sententias *philosophantis* propter divina laudes mathematicas revolvere, praecipue cum illas in suis libris philosophicis edoceat gloriose. Manifestavi enim in *Metaphysica* quod *philosophantes Christiani* debent altius extollere philosophiam quam homines infideles »[3].

Ce texte est intéressant à plusieurs égards. Nous sommes manifestement introduits par lui dans un climat opposé à celui où vivait Marston. Ici, la philosophie doit être exaltée par les Chrétiens plus même que par les infidèles. Deuxièmement, nous avons un cas typique de la combinaison, excellente selon Bacon, d'un grand « théologien » qui fut en outre, comme

(1) *Op. cit.*, p. 412. Cf. aussi deux textes de Jean Peckham. « Quidam enim, maxime philosophantes, dicunt quod in homine vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt tres diversae substantiae... », Jean PECKHAM, *Tractatus de anima*, éd. G. Melani, Florence, 1948, p. 30. Ce texte n'implique aucun blâme perceptible. Au contraire, le doute n'est pas possible quand on lit, dans le même traité : « Nec credendum est quibusdam philosophantibus, immo in philosophis delirantibus... », pp. 23-24.

(2) R. BACON, *Communia naturalium*, éd. R. Steele, Oxford, 1911, II, p. 84.

(3) ROGER BACON, *Communia mathematica*, éd. R. Steele, Oxford, 1940, pp. 9-10.

il se doit, un « philosophans Christianus ». Ce « Chrétien qui philosophe », c'est Boèce. A partir de ce moment, le « philosophans » Boèce devient son autorité pour célébrer les louanges de la mathématique. Il aurait d'autres autorités encore pour prouver la nécessité du savoir en vue de la « *metaphysica Christianorum* », s'il en était besoin[1].

Ce n'est pas que, lui aussi, Bacon n'admette que la plupart des vices contractés dans l'étude de la théologie ne soient venus d'un mauvais usage des doctrines philosophiques. Les « philosophi et doctores antiqui » nous ont ouvert la voie de la sagesse autant qu'il était possible de le faire à leur époque ; si certains en usent mal, nous pouvons aussi en faire bon usage[2]. En tout cas, Bacon ne cesse d'employer « philosophus » pour désigner non seulement Aristote, mais Alfarabi, Avicenne et même Sénèque. Ce sont des philosophes qui ne furent rien d'autre, particulièrement pas des Chrétiens. Le cas est donc tout différent de celui du « philosophans Christianus », Boèce. Tout se passe comme si la première désignation d'un Chrétien, même s'il philosophe, devait être celle qui le signale comme Chrétien[3]. Ceci nous ramène au sens moins favorable de l'expression « philosophantes », car il n'est pas douteux que, lorsqu'il pense à l'usage que les autres théologiens font de la philosophie, Bacon le désapprouve. Le premier des sept péchés qu'il dénonce dans l'usage communément fait de la philosophie, est que la servante y domine la maîtresse : « philosophia dominatur in usu theologiam ». Loin de trouver trop peu de philosophie dans les Sommes, il en trouve trop : « major pars omnium quaestionum in summa theologiae est pura philosophia ». A son avis, les théologiens ne devraient pas discuter ces questions, mais

(1) Cet usage de « philosophans » est constant, par exemple dans *De vitiis contractis in studio theologiae*, éd. R. Steele, Oxford, s. d., passim; une seule exception que nous sachions, vers le début, p. 4 : « Unum autem signum manifestum est illud quod Aristoteles recitat primo *Metaphysicae...*, videlicet, *philosophantium* contradictio, quod praecipue verificatum est modernis temporibus... ». On le voit, il s'agit des modernes ; ce ne sont plus des philosophes, mais des philosophants. Cet usage est constant chez lui : « Vulgus philosophantium nescit causam experientiae... », *Opus minus*, éd. Brewer. London, 1859, p. 384. Cf. « de philosophantibus et theologis..., » p. 419. « Nam philosophantes his diebus, quando dicitur eis quod sciant perspectivam..., » *Opus tertium*, p. 20, etc.

(2) La distinction des deux formes et des deux sens est claire dans un texte de Macrobe, *In Somnium Scipionis*, I, 8 : « Qui solum aestimant philosophis inesse virtutes, nonnisi philosophantes aestimant esse beatos ». Au XIII[e] siècle, la forme « philosophantes » semble avoir été employée en un sens parfois à peine discernable de celui de « philosophi ». Par exemple : « Cum honorandi viri videlicet patres nostri reverendi primi philosophantes, res temporales contemnentes et vitam suam in studio sapientiae ponentes... », etc ; Boèce de Dacie, dans M. GRABMANN, *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, Munich, 1924 (*Sitzungsberichte*, 1924, 2). Entre les philosophes et ceux qui s'adonnent à la philosophie, la distance était courte à franchir.

(3) Sur Boèce, *Communia mathematica*, p. 8.

rapporter brièvement ce qu'en disent les philosophes[1] ; leur incompétence les expose aux deux périls : trop de philosophie, mais pas celle qu'il faut.

Entre Marston et Bacon, nous pouvons interposer un autre Franciscain moins belliqueux, quoique nullement incapable d'expressions vives, le cardinal Matthieu d'Aquasparta. Le terme « philosophantes » ne lui est pas non plus inconnu. Il se rencontre dans un passage célèbre où, précisément, il vise une interprétation de l'illumination augustinienne fort semblable à celle qu'en donnait saint Thomas d'Aquin. Après avoir rappelé la doctrine d'Aristote, qui dispense de tout recours à la lumière éternelle, Matthieu ajoute : « Hanc positionem, licet non omnino, tamen quidam *philosophantes sequuntur*, asserentes quod lux illa est generalis causa certitudinalis cognitionis... »[2]. Ce cas ressemble beaucoup aux précédents. Il s'agit d'une doctrine que Matthieu désapprouve : « Sed et ista positio multum videtur deficere ». Celui qui la soutient est un théologien dont les intentions sont bonnes, mais qui se trompe de philosophie. La connotation défavorable ne fait aucun doute en ce cas.

Ces quelques exemples ne permettent aucune conclusion générale, mais ils légitiment une question. Le terme « philosophantes » ne saurait se comparer avec ceux du couple célèbre *theologi-philosophi*. Il apparaît, jusqu'à présent, dans le milieu Franciscain, après 1250, et il n'y a aucune raison de penser qu'il se soit généralisé à cette date. Néanmoins, c'est une possibilité dont on doit tenir compte et il se peut qu'alors ou plus tard elle se soit réalisée. En outre, autant qu'on puisse en juger d'après ces quelques exemples, « philosophantes » est moins le signe d'une classe nouvelle qu'une épithète qualifiant certains *theologi*. Les philosophes demeurent ce qu'ils ont toujours été, c'est-à-dire les philosophes païens ou infidèles, depuis Aristote jusqu'à Averroès ; tous les autres sont des théologiens. Parmi ces théologiens, il y en a qui s'adonnent à l'usage de la philosophie dans l'exercice de leurs fonctions ; ce sont les *philosophantes*. Enfin, dans les quelques cas cités, le terme semble avoir une connotation péjorative, mais comme en un cas au moins elle est sûrement, non seulement non péjorative, mais laudative, la question de savoir si d'autres en ont usé souvent en ce sens reste ouverte.

(1) *Opus minus*, éd. Brewer, pp. 322-323.

(2) MATTHIEU d'AQUASPARTA, *Quaestiones de fide et cognitione*, Quaracchi, 1903, p. 251.

(3) M.-D. CHENU, *Les « philosophes » dans la philosophie chrétienne médiévale*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937) 27-40. La distinction entre *sancti* et *theologi*, principalement illustrée d'après Albert le Grand, a certainement valeur technique pour tous les théologiens du XIII[e] siècle. Il est également certain (p. 29) que les *philosophi* n'ont pas la foi ; en principe, ce sont des païens ou des infidèles. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles on a été tenté de chercher un nouveau nom pour ceux qui, théologiens et donc Chrétiens, s'adonnaient pourtant à la philosophie.

La question que nous désirions poser est donc simplement de savoir si ce terme est un accident localisé ou s'il s'est répandu, soit généralement soit en certains milieux, au XIIIe et au XIVe siècle. Relire les auteurs en vue de l'y chercher serait peut-être beaucoup faire pour un terme d'importance aussi franchement secondaire, mais le signaler afin d'obtenir son identification par des lecteurs qui, autrement, le laisseraient passer sans remarque, nous a semblé légitime. Nos propres remarques n'avaient pas d'autre objet.

Étienne GILSON.

UN COMMENTAIRE DIONYSIEN EN QUÊTE D'AUTEUR

Le Commentaire attribué à Pierre d'Espagne

En 1936, Mgr Grabmann révélait l'existence d'un commentaire dionysien dans le manuscrit de Munich Clm 7983[1]. Le manuscrit 167 de la Bibliothèque Municipale de Besançon donne le même texte. Le texte du commentaire de la Théologie Mystique publié par Floss dans la Patrologie latine, tome 122, col. 267-284, correspond à celui qu'on peut lire sur le même sujet dans les manuscrits de Munich et de Besançon. Or, le manuscrit de Munich attribue le commentaire à Pierre d'Espagne, le manuscrit de Besançon, tel qu'il nous est parvenu, n'indique, en son texte, aucun nom d'auteur, le manuscrit de Vienne dont s'est servi Floss pour son édition attribue à Jean Scot Érigène le commentaire sur la Théologie Mystique.

Nous voudrions :

1° Présenter le manuscrit de Besançon en le décrivant et en esquissant son histoire ;

2° Établir sa concordance avec le manuscrit de Munich ;

3° Poser quelques questions relatives

a) à l'identité substantielle du commentaire publié par Floss et des commentaires donnés par les manuscrits de Munich et de Besançon ;

b) à l'auteur du commentaire de la Théologie Mystique.

4° Nous interroger à notre tour sur la valeur de l'attribution du commentaire à Pierre d'Espagne, telle qu'elle existe dans le manuscrit de Munich ;

5° Émettre une hypothèse sur l'auteur des commentaires.

(1) MARTIN GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI* († 1277), Munchen, 1936.

I. — Description et histoire succincte du manuscrit de Besançon

Le manuscrit de Besançon Bibl. mun. 167[1] est un petit volume de parchemin (256×170 mm.) de 69 folios chiffrés, plus 1 folio de garde au début et un à la fin non chiffrés. Les fol. 22 v° à 23 v° et 49 v° à 51 v° sont blancs.

Ce manuscrit est un recueil factice de deux fragments de manuscrits qui ont été reliés ensemble probablement au xviii[e] siècle sous une couverture de parchemin blanc. Le dos est renforcé par une bande de parchemin remployé du xiii[e] siècle. A l'intérieur du plat supérieur on a collé une étiquette du début du xiv[e] siècle, en parchemin, portant des traces de clous. Cette étiquette devait être clouée sur l'un des ais de la reliure primitive, elle porte : Expositorium beati Thome de Aquino supra librum de di(vinis) no(minibus) beati Dio(nysii) et Proclus.

On peut reconstituer partiellement l'histoire des deux fragments ainsi réunis.

Le premier fragment est constitué par les fol. 1 à 23 du présent ms. qui contiennent l'Elementatio Theologica de Proclus traduite par Guillaume Morboeke en 1268. Le texte est complet, écrit à la fin du xiii[e] siècle ou au début du xiv[e] et suivi d'une note écrite par une main du xiv[e] siècle, rappelant le nom du traducteur et la date de la traduction. Le fol. 22, sur lequel se termine le texte, porte l'ex-libris de l'abbaye de Cîteaux : Liber Cistercii, ainsi que la cote suivante : De 3a banca superius de latere refectorii XIII. On sait que cette façon de coter correspond à l'inventaire que fit faire en 1480 l'abbé Jean de Cirey. Cet inventaire détaillé se trouve actuellement à la Bibliothèque municipale de Dijon sous la cote 358 ; il a été édité dans le Catalogue général des Bibl. de France, tome V, pp. 339-452. La description du 13[e] volume rangé sur la 3[e] tablette du côté du réfectoire est celle-ci :

« Expositiones beati Thomae de Aquino supra librum de divo (sic, probablement pour di(vinis) no(minibus)) beati Dionysii et Proclus, in mediocri volumine, cujus 2um folium incipit : rem in nostrae, et penultimum in alia littera minori desinit : autem descendit ».

Cette description correspond parfaitement à la 1[re] partie du ms. de Besançon 167, à ceci près que nous ne possédons plus, des deux œuvres données par le ms. primitif, que l'Elementatio theologica de Proclus. Mais l'étiquette collée à l'intérieur de la reliure nous affirme que le Commentaire de St Thomas sur les noms divins y était effectivement joint. De plus, les derniers mots de l'avant-dernier folio écrit (fol. 21 v°) sont bien : « autem descendit ».

(1) Une description succincte de ce ms. ainsi que le relevé des incipit et explicit des œuvres qu'il contient sont donnés dans le *Catalogue général des mss. des bibliothèques de France* tome XXXII, p. 117.

Le deuxième fragment qui donne, sans nom d'auteur, un commentaire dionysien complet, est constitué par les fol. 24 à 69, groupés en cinq cahiers inégaux, tous signés de la main des copistes ou d'une main contemporaine, de VIII à XII. Le relieur du XVIIIe siècle a bouleversé l'ordre de ces cahiers, sans tenir compte des signatures, non plus que de l'ordre habituel des œuvres de Denys. Les cahiers VIII et IX sont actuellement à la fin du volume (fol. 52-69). Ils sont d'une écriture assez peu soignée, sur 2 colonnes et 55 à 60 lignes, généralement sans réglure. Le dernier folio du cahier IX a été arraché et transporté par le relieur au début du volume où il sert de garde et porte une table des matières sur laquelle nous reviendrons.

Les cahiers XXI et XXII sont d'une écriture soignée sur 2 colonnes et 50 lignes régulières, avec une réglure complète à la mine de plomb[1].

Malgré leur disparité d'écriture, les 5 cahiers qui portent le commentaire dionysien sont présentés de façon uniforme ; les titres rubriqués et les initiales peintes en rouge et bleu avec filigranes dans la marge sont du même style. Quelques folios (actuellement folios 48 vo-51 vo) étaient restés en blanc à la fin du cahier XII. Une main de la fin du XIIIe siècle a commencé sur ces pages une copie de l'Elementatio Theologica de Proclus, copie qui est restée inachevée. Les initiales n'ont pas été faites.

Nous ne pouvons malheureusement pas identifier ce 2e fragment. Il s'agit en tout cas d'un manuscrit de quelque importance, puisqu'il possédait au moins 12 cahiers, contenant entre autres œuvres un commentaire dionysien complet ; c'est tout ce que nous savons sur le ms. primitif. Une chose est sûre c'est que ce manuscrit, encore séparé du 1er fragment dont nous avons tracé plus haut l'histoire, était à Cîteaux lors de l'inventaire de Jean de Cirey et qu'il était, dès lors, amputé de ses premiers cahiers puisque c'est sur le début du 8e (fol. 52 du ms. actuel) que le « Liber Cistercii » a été apposé. Cependant aucune cote n'est inscrite sur le volume. On peut supposer, soit que le volume, amputé et inachevé, a échappé à l'inventaire, soit qu'il contenait d'autres cahiers après le 12e. Dans ce deuxième cas, le fragment que nous connaissons pourrait avoir fait partie du manuscrit dionysien ainsi décrit en 1430 : Liber de divinis nominibus beati Dionysii glosatus, cum multi opusculis ejusdem, in mediocri volumine, cujus 2um folium in glosa incipit : erigens audi Apostolum, et penultimum in textu desinit : et in commu.

Rien ne peut le prouver, ce ms. étant perdu. Il reste probable que les cinq commentaires ont été écrits à Cîteaux, y sont restés, y ont été oubliés au point qu'on ne savait plus au XVIIIe siècle qui en était l'auteur, et ont été reliés à cette époque avec un autre fragment de ms. Le relieur, ayant coupé le dernier folio, resté blanc, du cahier IX, le mit alors au début du volume et on y écrivit le texte suivant :

(1) Le relieur a déplacé les folios du cahier X, ce qui oblige à les lire dans l'ordre suivant : fol. 27 vo-29-29 vo — 28-28 vo 31-31 vo — 30-30 vo — 32.

« Cinq traités théologiques par St. Thomas d'Aquin, ce manuscrit est de l'an 1268 comme on peut le voir par la date qui est à la fin du premier traité.

« Haec sunt quae in hoc volumine continentur.

1° Demum procli diadochii licii platonii philosophi Elementatio theologica ;

2° Expositio Sti Thomae Aquinatis Supra librum beati Dionisii areopagitae de divinis nominibus ;

3° Ejusdem Sancti expositio Misticae theologiae beati Dionisi areopag ;

4° Expositio ejusdem in librum beati Dionysii de angelica hierarchia ;

5° Ejusdem de ecclesiastica hierarchia.

Tous ces ouvrages sont complets et ont été collationnés ».

Nous ne connaissons pas l'auteur de cette table fantaisiste, mais il est facile de voir l'origine des erreurs qu'il y a accumulées. Une lecture trop rapide de la note du fol. 22 lui a fait croire que la date de 1268 s'appliquait à la copie du ms. L'étiquette collée à l'intérieur de la reliure lui a fait supposer que les 5 commentaires étaient de St Thomas d'Aquin. Il est moins facile d'imaginer comment il a pu affirmer que ces ouvrages étaient complets et sur quel texte il les a collationnés.

II. — Concordance des Manuscrits

Munich Clm 7983 et Besançon 167

Munich fol. 4 col. 1-fol. 31ᵛ, col. 2.

Incipit prohemium in expositionem librorum
beati Dionysii a Petro Yspano editum[1]

Incipit. — Contemplativorum virorum eximius beatus Dionysius illustrissimi Pauli praedicatione de tenebris philosophiae mundanae ad lumen divinae sapientiae revocatus...
... fulgeat aureus radius de occulto[2]
Titulus hujus capituli est quod omnis divina illuminatio secundum divinam bonitatem varie ad provisa procedens, manet simpla et non solum hoc sed[3] et unum facit illuminata... et invicem uniendo.
Omne datum vel optimum bonum[4] etc... usque ad illud : igitur Iesum

(1) Bes. fol. 52 — 61 col. 1. Expositorium supra librum beati Dyonisii de angelica hierarchia.
(2) Bes. addit. : Amen Capitulum I. Omne datum bonum. Alia littera : optimum.
(3) Bes. omit.
(4) Bes. omit. : vel optimum bonum.

etc... Talis est sensus. Omnis gratia gratis data est aut naturalis sive in suo genere sit bona aut melior aut optima, data....

Explicit... per silentium veneremur. Unde in proverbiis dicitur : gloria Dei est celare verbum[1], etc.

Munich fol. 33 col. 1, fol. 70 v° col. 2[2]

Incipit[3] Titulus huius capituli est[4] quae ecclesiasticae hierarchiae traditio et quae hujus intentio inter angelicam et ecclesiasticam hierarchiam magna est differantia... Sicut ei possibile est assimilatio et unitio — quod nostra quidem etc... usque ad illud : ita enim etc.[5]
Talis est sensus : o Thymotheae qui pluribus...

Explicit... est splendidiora mysteria quae[6] perspexeris mihi declara. Confido autem quod per ea quae in hoc libro scripsi ego repositas in te divini ignis accendam scintillas[7].
Explicit expositio ecclesiasticae Ierarchiae.

Munich fol. 72, col. 1, fol. 126 v. col. 1[8]

Liber iste de Divinis Nominibus intitulatur propter quod sciendum secundum theologos quod tria sunt nomina quae Deo conveniunt, scilicet, essentialia, ut bonum, ens et similia, personalia...
... merito dicuntur caracteres, id est, obscurae tantae rei significationes. Salutem optat in Christo episcopus Dyonisius episcopo Thymotheo.

Titulus hujus capituli est quae sermonis intentio et quae de divinis Nominibus traditio. Intentio sermonis beati Dyonisii, id est hujus tractatus spiritualissimi est de divinis tractare secundum testimonia scripturarum...

Nunc autem etc... usque ad illud : Igitur universaliter et etc.
Talis est sensus. Post tractatum[9] de divinis caracteribus in quo tractavi de distinctione personarum...

Explicit... Sed haec ut Deo placuerit ita habeantur et dicantur et hic[10] finis secundum nos intelligibilibus Dei nominationibus. Ad symbolicam autem Theologiam, duce Deo, transibimus.

(1) Bes. omit. etc. Addit : Explicit expositorium Angelicae hierarchiae.
(2) Bes. fol. 61-69 v col. 2. Expositorium ecclesiasticae hierarchiae beati Dyonisii Ariopagitae.
(3) Bes. addit : Capitulum primum. Quod nostra quidem.
(4) Bes. omit : est.
(5) Bes. omit. : etc.
(6) Bes. cum.
(7) Bes. addit : Amen.
(8) Bes. fol. 24 col. 1 — fol. 45 v col. 2. Expositorium supra librum beati Dyonisii de Divinis Nominibus. Capitulum primum.
(9) Bes. librum.
(10) Bes. addit : sit.

Munich fol. 116 v col. 1-fol. 130 v. col. 1[1].

Incipit Trinitas supersubstantialis etc... Titulus hujus libri est de mystica Theologia. Dicitur autem mystica, id est, clausa vel occulta, quia quidquid ibi dicitur quasi inexplicabile totum clausum et occultum relinquitur. Est autem hujus libri materia ipse[2] Deus in se simpliciter consideratus...

Explicit.... Et super omnem ablationem est excessus ejus ab omnibus et super omnia absolutus. Explicit Mystica Theologia[3]. Amen[4].

Munich

Incipit expositio super epistolas beati Dyonisii. Prima ad Gaium (fol. 130 v. col. 1 et 2)[5].

Incipit Tenebrae occultantur humanae etc... usque in finem epistolae, talis est sensus. Divinae incomprehensibilitatis excellentiae a sensibili et intellectuali cognitione absconduntur...

Explicit... per excessum amoris unitio est dignissima omnium quae cadere possunt sub ratione intellectus cognitio.

Secunda eidem (fol. 130 v. col. 2)

Incipit Quomodo quidem etc... usque in finem epistolae, talis est sensus. Si deitatis et bonitatis divinae habueris intelligentiam solum per simplicem scientiam...

Explicit... Deus est qui super omnem immutationem et[6] imitationem et participationem est.

Tertia eidem (fol. 131 col. 1)

Incipit Subito est[7] etc... usque in finem epistolae, talis est sensus. Subito est quod praeter spem expectationis est[8] non ex apparente...

Explicit... quasi diceret[9] et ineffabile remanet postquam fuerit dictum et ignotum postquam fuerit intellectum.

(1) Bes. fol. 45 v. col. 2 — fol. 47 v. col. 1. Expositorium Mysticae Theologiae beati Dyonisii Ariopagitae.

(2) Bes. omit : ipse.

(3) Bes. explicit expositio super Mysticam theologiam.

(4) Bes. omit : Amen.

(5) Bes. beati Dyonisii ad Gaium epistola prima.

(6) Bes. omit et.

(7) Bes. addit : quod est praeter spem.

(8) Bes. addit : et.

(9) Bes. dicat.

Eidem quarta (fol. 131 col. 2 fol. 131 v. col. 1)

Incipit quomodo dicis[1] etc... usque in finem epistolae talis est sensus. Qua ratione Thimotheae potes dicere quod Iesus qui est super omnia per deitatem...

Explicit... quia divina erant pariter et humana dum ejus corporali praesentia frueremur.

Quinta (fol. 131 v. col. 1. fol. 132 col. 1)

Incipit. Divina caligo etc... usque in finem epistolae talis est sensus[2]. Divina incomprehensibilitas nihil aliud est quam inacessibilis divinae visionis claritas...

Explicit... per excessum deitatis omnium causa causalissima existens per affectum suae ineffabilis bonitatis.

Sexta (fol. 132 col. 2)[3]

Incipit Ne opineris[4] etc... usque in finem epistolae talis est sensus. Non putes, o Sosipater, esse victoriam aut tibi ad victoriam[5] provenisse si tu irrogas contumeliam...

Explicit... ubi cognoveris[6] veritatem secure loquere sicut conscius quod ea quae dicis nullam habent notam reprehensionis[7].

Pour clore cette étude sur la concordance des manuscrits de Munich et de Besançon, notons que dans les deux manuscrits, au même endroit du chapitre second de la Hiérarchie Ecclésiastique, nous trouvons une lacune :

Besançon fol. 62 col. 1.

Et Nadath... Ierarchia vero justa dei similitudinem qui vult omnes salvos fieri...

Munich fol. 36 col. 2.

Et Nadath... Ierarchia vero justa dei similitudinem vult omnes salvos fieri.
Le copiste de Munich note en marge : Hoc deficit.

(1) Bes. addit : Iesus.
(2) Bes. Divina caligo etc... sensus epistolae est sic.
(3) Bes. Sexta Sosipateri sacerdoti.
(4) Bes. addit : hanc victoriam.
(5) Bes. omit : aut tibi ad victoriam.
(6) Bes. cognitionis.
(7) Bes. addit : explicit expositio epistolae beati Dyonisii ad Sosipaterem Sacerdotem.
La foliotation des lettres est la suivante : 1re lettre fol. 47 v. col. 2 ; 2e lettre fol. 47 v. col. 2 ; 3e lettre fol. 47 v. col. 2. fol. 48 col. 1 ; 4e lettre fol. 48 col. 1 ; 5e lettre fol. 48 col. 1 et 2 ; 6e lettre fol. 48 col. 2.

D'autre part, seul le manuscrit de Munich donne le texte de la lettre apocryphe du pseudo Denys sur la mort des Saints Pierre et Paul. Il faut donc ajouter le manuscrit de Munich, Clm 7983, à la liste des manuscrits donnant le même texte et publiée par le P. Théry. dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, 1935-1936, p. 174-175.

III. — Le Commentaire de la Théologie Mystique, attribué a Jean Scot Érigène

par le manuscrit 574 de la Bibliothèque Nationale de Vienne et publié par Floss dans la *Patrologie latine*, t. 122

L'étude du manuscrit de Besançon nous amène tout naturellement à parler du Commentaire de la Théologie Mystique attribué à Jean Scot Érigène dans le tome 122e de la *Patrologie latine*. Le Père Théry, d'ailleurs, fait lui-même le rapprochement dans l'article qu'il consacre au catalogue des manuscrits dionysiens des Bibliothèques d'Autriche (*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 1936, p. 210-212). Selon le P. Théry, le manuscrit 574 de la Bibliothèque Nationale de Vienne, manuscrit datant du XIe siècle, contient 12 pièces dont la 11e est ainsi indiquée : « Joan. Scotus in Mysticam theologi am Beati Dionysii Episcopi fol. 33a. Est autem opus valde obscurum, ut sunt pleraque Scoti : scripta tenebricosa ». Après avoir transcrit les incipit et les explicit du Prologue et du Commentaire, le Père Théry formule ces remarques :

1° Le ms. 574 est le manuscrit même qui a été employé par Floss. — Ce dernier a publié dans la *P. L.*, t. CXXII, col. 267-286, un commentaire sur la Théologie Mystique attribué à Scot Érigène. Il se servit d'un manuscrit qu'il nous décrit ainsi, *ibid.* p. VII : « Verum ejus (Johannis Scoti) Expositiones seu glossas in Mysticam Theologiam Pseudo-Dionysii deprehendi in Codice Vindobonensi ms. Hist. eccles. n° CXXXVI, membran. saeculi XIV, 4° foliorum 51, ubi exstant expositiones fol. 33-39 tam male exarate ut per multum temporis ac laboris in iis describendis atque adornandis consumere debuerim. Nec tamen operam perdidi, quum textum fere ubique restituere mihi contigerit ».

a) La cote : ms. Hist. eccles. n° CCXXXVI donnée par Floss se rapporte bien à notre manuscrit. L'ancien catalogue manuscrit de la Bibliothèque de Vienne, t. IX : *Catalogus manuscriptorum Codicum Historiae sacrae et Ecclesiasticae* fol. 459 r° indique bien le commentaire sur la Théologie Mystique attribué à Scot Érigène comme étant contenu dans le Cod. CXXXVI identifié au ms. 574 ;

b) Le texte et les variantes de l'édition de Floss concordent de tous points avec le ms. 574.

2º On retrouve la même œuvre dans le ms. 167 de la Bibliothèque municipale de Besançon ;

3º Le commentaire sur la Théologie Mystique n'est pas de Scot Érigène comme nous l'avons démontré dans l'étude précitée (article intitulé Inauthenticité du Commentaire de la Théologie Mystique attribué à Jean Scot Érigène, paru dans la *Vie Spirituelle*, 1923, t. VIII, supplément pp. 137-153). Le prologue est un extrait de la lettre dédicace de Jean Sarrazin à Odon de Taverny, abbé de Saint Denis vers 1167. Le commentaire est probablement l'œuvre de Thomas Gallus, abbé de Verceil, mort en 1246 ».

Ces réflexions suscitent les questions suivantes :

I. Existe-t-il une identité substantielle entre le texte du Commentaire de la Théologie Mystique publié par Floss et celui que donne le manuscrit de Besançon ?

II. Dans l'hypothèse d'une telle identité, pouvons-nous obtenir quelques lumières :

a) Sur l'erreur commise par le manuscrit de Vienne attribuant à Jean Scot ce commentaire ;

b) Sur la date approximative du ms. utilisé par Floss ?

III. Quel est l'auteur de ce commentaire ?

I. — Identité substantielle du Texte de la Patrologie latine et du Manuscrit de Besançon

P. L.

Johannis Scoti. Expositiones seu Glossae in Mysticam Theologiam sancti Dionysii.

Incipit prologus Joannis Scoti in Mysticam Theologiam beati Dionysii episcopi...

Incipit liber s(uper) Mystica Theologia. Textus cum glossis.

Trinitas supersubstantialis etc... Titulus hujus libri est de mystica theologia, id est, clausa vel occulta, quia quidquid ibi dicitur, quasi inexplicabile totum clausum et occultum relinquitur...

... Et non simpliciter. Et haec facit in primo capitulo.

Capitulum primum

Quod divina lux per divinam noctem aspicitur et ipsa nox per occasum luminum invenitur ibique quod est clarum obscuratur...

... Illa enim Deum agnoscit propter unitionem, haec vero per rationes Verbi. Explicit primum Capitulum.

P. L.

Capitulum Secundum

Quomodo oportet uniri et hymnos referre omnium causae et super omnia.

Textus

In hac superlucenti caligine nos fieri precamur et per non videre...
... et ipsum in se ipso ablatione sola occultam manifestantes pulchritudinem.

Expositio tituli

Quomodo oportet uniri. Status unitionis non potest aliter obtineri, nisi per ferventissimum desiderium mentalis orationis...

ad superiora ascendendo.

Textus

In hac superlucenti etc.

Glossa

Sensus talis est. Toto mentis affectu optamus nos fieri in caligine

Besançon Ms. 167

Expositorium mysticae Theologiae beati Dionysii Ariopagitae.

Trinitas supersubstantialis etc. Titulus hujus libelli est de Mystica theologia. Dicitur autem mystica, id est, clausa vel occulta, quia quidquid ibi dicitur quasi inexplicabile totum clausum et occultum...

... Et enim non simpliciter et haec omnia facit in primo capitulo.

Capitulum Primum

Titulus hujus capituli est quod divina lux per divinam noctem aspicitur et ipsa divina nox per occasum luminum invenitur ibique quod est clarum obscuratur...

... Illa enim Deum cognoscit per unitionem.
haec vero per rationes Verbi.

Besançon Ms. 167

Capitulum Secundum

Titulus hujus capituli est quomodo oportet uniri et hymnos referre omnium causae.

Status unitionis non potest
aliter obtineri, nisi per ferventissimum desiderium mentalis orationis...

ad superiora ascendendo.

In hac superlucenti etc... usque ad illud : oportet etc.

Talis est sensus. Toto mentis affectu exoptatio nos fieri in caligine

superlucenti, id est, in statu (super) intellectuali quia lucidior est quam intellectualis...

... incomprehensibilitatem quae excedit omne ens, quae vere occulta est ab omni scientia in omnibus creaturis.

P. L.

Capitulum tertium

Quae sunt cataphaticae, id est, affirmativae theologiae et quae sunt apophaticae, id est, negativae.

Textus

...

Titulus hujus capituli

Sensus talis est. Quae sunt cataphaticae. In tribus voluminibus sive libris...

... per remotionem naturalem a Deo ipsum Deum tandem inveniat singularem.

Textus

Igitur in theologicis etc. ut s(upra)

Glossa

Talis est sensus. In tractatu de divinis Characteribus id est, personalibus distinctionibus maxime...

... Similiter ab eo evidentius removetur crapula vel insania, quam dicitur vel intelligitur

P. L.

Capitulum quartum

Quod nihil est sensibilium omnis sensibilis per excellentiam causalis

Expositio Tituli

Deus qui est causa causalissima omnium, merito dicitur nihil esse sensibilium sive activum sit sive passivum...

... omnia quae possunt corpori vel sensibus subjacere.

Textus

Dicimus ergo...

Glossa

Sensus talis est. Asserimus quod Deus, qui creavit omnia et est super omnia...

superlucenti, id est, in statu supraintellectuali qui lucidior est quam intellectualis...

... incomprehensibilitatem quae excedit omne ens quae videlicet collocata est ab omnibus scientia in omnibus creaturis.

Besançon Ms. 167

Capitulum tertium

Titulus hujus capituli est quae sunt cataphaticae, id est affirmativae Theologiae et quae sunt apophaticae, id est negativae.

In tribus enim voluminus sive libris...

... per remotionem universalem a Deo ipsum Deum tandem inveniat singularem.

Igitur in Theologia... usque ad illud : Et te arbitror...

Talis est sensus. In tractatu de divinis caracteribus, id est, personalibus distinctionibus maxime...

... et similiter evidentius removetur ab eo crapula vel insania quam dici vel intelligi.

Besançon Ms. 167

Capitulum quartum

Titulus hujus capituli est quod nihil est sensibilium sensibilis per excellentiam causalis

Deus enim qui est causa causalissima omnium, in isto nihil esse dicitur sensibilium sive activum sit sive passivum...

... omnia quae possunt corpori vel sensibus subjacere

Dicimus igitur, usque in finem capituli

talis est sensus. Asserimus quod Deus, qui creavit omnia et est super omnia...

... cum non sit aliquid eorum, aut in se habeat nec sit aliquid sensibilium.

P. L.

Capitulum quintum

Quod nihil est intelligibilium omnis intelligibilis per excellentiam causalis.

Expositio Tituli

Sicut enim a causa causalissima removentur sensibilia cum ipsa non sit sensibilis...

... ibi cadit causa in sensibus remotionem.

Textus

Rursus autem...

Glossa

Sensus talis est. Inchoantes denuo negationes ab altioribus divinis, dicimus quod Deus qui est omnium causa nec anima est quia corpus non vivificat...

... et super ablationem est excessus ejus ab omnibus et super omnia absolutus. Explicit opus multum utile et obscurum valde.

... cum non sit aliquid istorum aut in se habeat nec sit aliquid sensibilium.

Besançon Ms. 167

Capitulum quintum

Titulus capituli hujus est quod nihil est intelligibilium omnis intelligibilis per excellentiam causalis

Sicut enim a causa causalissima removentur sensibilia ita et intelligibilia cum ipsa non sit sensibilis...

... ibi cadit tam in sensibilibus quam in intelligibilibus remotio

Rursus autem etc... usque in finem capituli

talis est sensus : Inchoantes denuo negationes ab altioribus divinis, dicimus quod Deus qui est omnium causa nec anima est quia corpus non vivificat...

... et super omnem ablationem est excessus ejus ab omnibus et super omnia absolutus. Explicit expositio super mysticam Theologiam.

II. — Conclusions tirées de cette identité substantielle

Il devient évident :

1° Que nous avons affaire à une même œuvre dans le ms. 574 de Vienne édité par Floss dans la *Patrologie latine* et dans le ms. 157 de la Bibliothèque municipale de Besançon ;

2° Que nous avons trois textes du commentaire de la Théologie Mystique (compte tenu de Munich Clm 7983).

III. — L'auteur du Commentaire

Trois noms sont proposés pour désigner l'auteur du Commentaire : Jean Scot Érigène pour la Théologie Mystique selon le manuscrit 574 de Vienne, Thomas Gallus selon le Père Théry pour l'ensemble de l'œuvre telle qu'elle est fournie par le manuscrit 157 de Besançon, Pierre d'Espagne pour le même ensemble selon le manuscrit 7983 de Munich. Quel nom retenir ? Celui de Thomas Gallus ? de Pierre d'Espagne ? de Jean Scot Érigène ?

A) *Thomas Gallus*

Demandons-nous tout d'abord si Thomas Gallus est l'auteur réel du Commentaire.

L'analyse du Prologue de l'ouvrage et la comparaison des œuvres dionysiennes de Thomas Gallus avec le commentaire vont nous renseigner.

Le Prologue

Le texte du Prologue est le suivant :

« Contemplativorum virorum eximius beatus Dionysius illustrissimi Pauli praedicatione de tenebris philosophiae mundanae ad lumen sapientiae divinae revocatus totus et totaliter cultui pietatis operante in eo lumine veritatis deditus est. Tandem divinorum desiderio concitatus summa petens corporeis sensibus mortificatus est. Quo in Deum altius crescente et Deo in ipsum amplius descendente affectu inflammatus seraphico et intellectu radiatus cherubico pelago summae dulcedinis et abysso aeterni luminis immersus est et absorptus. Intransque in thesauros sapientiae debilitatus lumine et dulcedine ad communem non tamen communiter rediit intellectum. Cupiens autem profundos et altos divinorum intellectus quibus Deo impregnante erat gravidus, nobis communicare, dum promere voluit stilo, quod sapiebat animo. Quia quod intelligebat erat subtilissimum, non potuit nobis pandere nisi per stilum altissimum. Ne autem sapientia abscondita et thesaurus

invisus inutilitatem potius nobis afferant obscuritatis quam fructum proferant claritatis, praevio caelesti radio decrevi animo per planas verborum luculentias ipsius altas sententias sicut dominus dederit exarare. Non autem in totum, sed in partem mihi hoc opus arripio, qui hoc ipsum dudum ab alio orditum amore amoris divini nunc intexo. Et ne legentis animus longae prolixitatis taedio a tam dulci studio repellatur, de paragrapho in paragraphum de amurca duri textus educo oleum, puris dumtaxat mentibus satis facilis intellectus. Quisquis ergo cupis hanc meam abstractionem leviter (Mun. breviter) intelligere, prius textum saepius curato recurrere, ut quasi de sole sub nubilo mentalibus tuis oculis fulgeat aureus radius de occulto ».

Le texte met en premier lieu le Commentaire en relation avec une œuvre similaire élaborée par un « autre » :

« Non autem in totum, sed in partem mihi hoc opus arripio, qui hoc ipsum dudum ab alio orditum... nunc intexo ».

Thomas Gallus avait l'habitude de remettre ses œuvres en chantier : nous avons de lui, pour ne parler que du Corpus Dionysien, une Explanatio et une Extractio. Mais le Commentaire ne saurait être une nouvelle « explanatio » ou une nouvelle « extractio » de la pensée dionysienne, parce que Thomas Gallus parlant de lui-même ne dirait pas « ab alio ». Un tel dédoublement de personnalité est véritablement inconcevable.

Cet « autre » peut cependant être Thomas Gallus auquel se réfèrerait notre commentateur. En est-il ainsi ?

On aura noté l'imagerie dont le prologue fait usage. Ce texte contient, en effet, un certain nombre de métaphores. Les unes sont empruntées aux activités de tissage : « Hoc ipsum (opus) dudum orditum... nunc intexo », les autres, aux activités d'extraction de l'huile : « de amurca duri textus educo oleum », d'où l'usage du terme : « abstractio », « quisquis ergo cupis hanc meam abstractionem », les autres enfin aux activités du labourage « per planas verborum luculentias ipsius altas sententias sicut dominus dederit exarare ».

I. — *Le Thème de l'Amurca*

L'évocation de l'« amurca » apparaît assez significative, car on ne peut exclure *a priori* qu'il y ait, chez celui qui emploie une telle comparaison, le désir de signifier la nature du travail auquel il se rapporte. En effet, le terme « amurca » désigne le marc d'huile[1], la partie aqueuse, l'écume qui sort du pressoir quand on écrase les olives, l'écume d'huile[2], l'écume

(1) *Dictionnaire latin-français* de QUICHERAT, GAFFIOT, GOELZER. De même *Thesaurus poeticus linguae latinae* de QUICHERAT, Paris, 1893.

(2) *Grand dictionnaire de la langue latine* par FREUND-THEIL, Didot, Paris, 1929.

où le marc de l'huile d'olive[1], le liquide aqueux et le dépôt provenant de l'olive écrasée[2].

L'« autre » dont on parlait à l'instant aurait ainsi trituré les olives dionysiennes — et notre commentateur aurait utilisé le résultat de cette trituration.

Qu'en est-il ?

II. — *L'explanatio, amurca duri textus*

Nous laissant guider par l'image que cache le mot « amurca », voyons la manière dont Thomas Gallus traite le texte de Denys.

Soit ce texte des Noms Divins, ch. 1.

Nunc autem, o beate, post theologicas hypotyposes, ad divinorum nominum reserationem, sicut est possibile, transibo. Esto autem et nunc a nobis eloquiorum lex praedefinita, veritatem de Deo dictorum nos asseverare, non eis persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in demonstratione a spiritu motae theologorum virtutis, secundum quam, ineffabilibus et ignotis, ineffabiliter et ignote, conjungimur, secundum meliorem nostrae rationabilis et intellectualis virtutis et operationis unitionem.

N. Divins ch. 1, début.

Le texte correspondant de l'Explanatio est celui-ci :

O *beate* Thimotheae, beate aucte per incrementum virtutum et scientiae Sacrae Scripturae quam in infantia didicisti. *Nunc* in praesenti tractatu. Transibo *ad reserationem divinorum nominum sicut mihi est possibile:* non enim sufficio plene. *Post theologicas hypotyposes*, id est, post librum quem tibi scripsi de divinis caracteribus ut supra dictum est. *Et nunc* in hoc tractatu, sicut in aliis ut in supra Angelica hierarchia I a ad Sanctissimorum eloquiorum etc... usque : respiciamus, et Hierarchia ecclesiastica I a ex supermundanis et sanctissimis eloquiis non convenit determinare. Mystica Theologia I a Dirige nos ad mysticorum etc... usque ad summam virtutem. Epistula ad Demophylum a : Haebreorum hystorie etc... usque ad prodigiales locutiones. Siquidem Thymotaeus sacras Scripturas communiter intelligens sicut usque hodie tractantur

(1) *Dictionnaire étymologique de la langue latine* par ERNOUT et MEILLET 1932.

(2) *Totius latinitatis lexicon* de FORCELLINI — DE VIT 1858. Voir aussi *Thesaurus linguae latinae* Lipsiae, Teubner, 1900. Le terme « amurca » est défini par Isidore *Etym.* P. L., 82 col. 619 :

« Amurca olei pars aquosa ab emergendo dicta, id est quod ab oleo se emergat et faex sit ejus... » Voir aussi Rab. Maur, *De Universo* lib. XIX c. 6 P. L., III col. 523.

S. Augustin l'emploie deux fois pour symboliser les méchants au milieu desquels vivent les bons. Sermo XV, 9 et Sermo XIX, 6.

Voir aussi DU CANGE : *Glossarium mediae et infimae latiditatis*, t. I, 1840.

scholastice desiderant in profundioribus scripturis maxime quae divina tractant et caelestia apostolicum habere intellectum unde haec omnia a beato Dionysio tanquam apostolicae scientiae secretario postulabat exponi sibi a Deo ut idem Dionysius ad Thymothaeum sic scribere inchoet : Sanctus quidem Thymothaeus, o pulchre etc... usque quod non audierit. *Lex eloquiorum praedefinita est nobis tanquam* firmum fundamentum etc... audi verba mea etc... Nos asseverare non in persuasibilibus veritatem dictorum de Deo. Non in persuasibilibus etc. I Cor. I b. *Sed in demonstratione*, declaratione per verba scripta. *Virtutis Theologorum* motae a Spiritu. Sapientia caelestis vocatur virtus quae in unitione ad omnium potentiam non mutabilium collocatione obtinetur? Unde illa immortalis et f. immortalis est. Sapientia vero philosophica quae ex praecedenti et sensibilium cognitione fragilis est et caduca et in infinitum infirmior positione Marthae. De hac I Cor. I e Stultum fecit etc... Abdias I perdam sapientes de Idumaea etc... Haec virtus est theologica, id est, prophetarum et apostolorum et aliorum doctorum catholicorum quibus data sapientia Christianorum. De qua mystica theologica I a Trinitas supersubstantialis superdea et superbona inspectrix divinae sapientiae Christianorum etc. Hanc enim spiritualiter tradit Dionysius in libro illo. *Motae a Spiritu Sancto* vel a Deitate Jo. IV c Spiritus est Deus. Item Angelica hierarchia I a. Sed et cunctos a Patre motae etc. et X a manifesta non sunt omnes spiritus etc. usque Dei moventes et XIII et ipse est movens etc. infra X q. Boethius : stabilisque manens dat cuncta moveri. Sapientia 7 f dicitur Spiritus mobilis. Item omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Quare autem Deo attribuitur motus, ostenditur infra IX l Moveri enim ipsum religiose etc. et post sed eo quod ad substantiam agat Deus etc. usque processibus et operationibus k Sed et motus Dei immobilis etc. usque ad permittitur. Movere autem Deus dicitur quia plenitudo virtutis corda quae replet a pristino statu immutat et multo fervore activa facit. Unde Angelica hierarchia XIII, 9[1].

Vienne 695 fol. 31 a b

Les familiers de l'Explanatio de Thomas Gallus savent que l'on pourrait multiplier les exemples. D'un bout à l'autre — et il en est ainsi pour l'Écriture Sainte elle-même en ce qui concerne le Cantique des Cantiques — le texte de Denys est véritablement pressé, trituré à l'aide de l'Écriture et des ouvrages de Denys antérieurement commentés et donc également pressés et triturés.

(1) Les lettres qui accompagnent les références de Thomas Gallus au texte de Denys et parfois à ses propres commentaires comme à l'Écriture répondent à une division du texte de Denys, du Commentaire et de l'Écriture propre à Thomas Gallus. Voir Théry, *Catalogue des manuscrits dionysiens des Bibliothèques d'Autriche* — *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 1935-1936, p. 223.

Le Commentateur utilisa-t-il l'Explanatio de Thomas Gallus

Les textes parallèles suivants prouvent abondamment que le Commentateur a sous les yeux l'Explanatio de Thomas Gallus.

P. L. col. 269

Trinitas supersubstantialis etc... Titulus hujus libri est de Mystica Theologia, id est, clausa vel occulta quia quidquid ibi dicitur, quasi inexplicabile totum clausum et occultum relinquitur. Est autem materia hujus libri (Bes. : libelli) ipse Deus, in se simpliciter considerata causa naturae, habito respectu ad creaturas (Bes. : consideratus nullo habitu respectu ad creaturas). Intentio ejus est commendare veram sapientiam Christianorum et sapientiam philosophorum reprobare. Utilitas ejus est inducere apicem personis in viam (Bes. : ad apicem perfectionis in via), id est uniri Deo per superintellectualem cognitionem et affectionem sui (Bes. : sive) ut uno vocabulo dicam (Bes. : dicatur) utrumque per deificationem. Forma sive modus tractandi talis est : Primo, Deum invocat, ut per ipsum ad ipsum (Bes. : ad id ipsum) dirigatur. Secundo, instruit Thimotheum quomodo vera sapientia inquiratur, ibi : Tu, autem, o amice Thimotheae. Tertio, prohibet ne thesaurus ipsius (Bes. : istius) sapientiae idignis ostendatur, innuens errorem quo impediuntur ne vera ab eis sapientia inveniatur, ibi : Vide autem, ne quis. Quarto ostendit secundum diversas rationes et vias (Bes. : veras) quod omnis creatura (Bes. addit : de Deo) sine aliqua contrarietate affirmatur et negatur, ibi : oportet in ipsa. Quinto demiratur (Bes. : demonstrat) quod (Bes. : quae) sunt quibus gratia perveniendi ad Deum per superintellectualem cognitionem datur (Bes. : donatur) ibi : Et non (Bes. et enim non) simpliciter. Et haec omnia facit in primo capitulo.

Explanatio de Thomas Gallus (Vienne 695, fol. 82 v.)

materia
hujus libelli est Deitas secundum se
considerata excluso omni speculo creaturae

Intentio : evacuare falsi nominis sapientiam philosophorum
gentilium et constituere veram sapientiam Christianorum.
Utilitas : summa perfectio animae quae habetur in via
per unitionem ejus ad Deum et
superintellectualem Dei cognitionem.

Modus tractandi talis in Primo
Capitulo. Primo invocat divinum adjutorium
Secundo dirigit
lectorem ad proprium modum investigandi sapientiam veram ibi
Tu autem Thymotheae etc. Tertio, jubet hanc doctrinam
celari hiis qui mundanae sapientiae fortiter innituntur
ostendens quo errore hos seducit ne capiant veram
sapientiam ibi : ut nullus etc...
Quarto quod vera ratione omnia
possint Deo attribui et alia ratione possint omnia ab eo
removeri nec sibi contrariae sunt talis affirmatio et
talis negatio, ibi : oportet in ipsa.
Quinto ostendit eos solos ad hanc superintellectualem Dei
cognitionem pertingere qui omnia existentia et intelligibilia
transcendunt et ad caliginem, id est, non intelligibile occultum
penetrant sicut Moyses. Exo. 20 f. : Moyses autem
accessit ad caliginem etc...

Nous pouvons donc conclure que le Commentateur incorpore à son texte le texte de l'Explanatio.

III. — *Le thème du tissage*

L'autre métaphore utilisée par le Prologue était celle du tissage. Le texte de Thomas Gallus serait-il pour le Commentateur une chaîne à partir de laquelle il tisserait une toile? Si l'Explanatio peut être parfois cette chaîne, mieux vaut réserver le symbole à l'Extractio. Utilisant celle-ci comme une chaîne, le Commentateur a dû faire passer sa navette entre les fils de chaîne.

L'Extractio doit donc se retrouver dans le Texte du Commentaire et nous devons pouvoir suivre l'entrelacement des fils propres au Commentateur.

Soit donc ce passage du Commentaire. Nous soulignons le texte de l'Extractio :

Nunc autem etc. usque ad illud : igitur universaliter etc. Talis est sensus : *Post* tractatum *de divinis caracteribus in quo tractavi de distinctione divinarum personarum*, qui, scilicet liber non est apud latinos, *transibo* sicut possibilitas se offeret ad reserandum mysterium *nominum divinorum*. Est autem a beato Paulo Ia Cor. diffinitum nobis expositoribus quo et qualiter debemus asserere *veritatem* eorum quae *de deo* in Sacra Scriptura *dicuntur*, videlicet *non in verbis sapientiae humanae* quae non habent efficaciam persuadendi nobis divina, sed *demonstrando* in ipsis divinis sermonibus veritatem sive intelligentiam qua Spiritus Sanctus *movit theologos*, id est, sanctos viros ad loquendum de Deo. Quasi dicat : in exponendo divina non est opus infirmitate humanae sapientiae sed *demonstratione* spiritualis *virtutis* et intelligentiae qua per Spiritum moti sunt qui de Deo locuti sunt. Et vere virtuosa est spiritualis intelligentia a Sancto Spiritu revelata. Secundum quam et per quam viri Sancti qui de divinis tractaverunt *conjuncti sunt ineffabiliter et ignote ineffabilibus et ignotis theoriis*, id est, illuminationibus quae ab homine non possunt fari vel cognosci et hoc adepti sunt non per gratiam investigationis sed *per* gratiam *unitionis* spiritualis *quae efficacior est* et melior ad cognoscenda divina *quam* sit *nostra virtus* sive *exercitatio rationalis* vel *intellectualis*.

Munich fol. 72

Igitur universaliter etc. usque ad illud Etenim etc. Talis est sensus.

Cum ineffabilis et ignotus sit Deus non est communiter praesumendum *dicere* cum assertione vel mente sentire *de* deitate quae omni intellectu *occulto* est et super omnem substantiam est *praeter ea quae* per divinam revelationem nobis in sanctis eloquiis sunt manifestata. Conveniens est igitur *attribuere supersubstantialem scientiam*, id est, cognitionem excessivam deitati quae ignoratur et ab omni substantia segregatur

quoniam *superat* omnem vim rationalem et intellectivam *et ipsam substantiam* qualis sit. *Nos* vero *tantum* aspectum mentis ad divina dirigemus *quantum* spiritus sapientiae qui *radiat in scripturis* intra abdita nostrorum cordium *se immittit* penetrare nos faciendo et ad illuminationes superius radiantes vel *ad splendores* superius elevantes aut desuper emanantes *docendo* vero *et discendo* aut perscrutando sumus in scrutinio et exercitio divinorum reverentia et munditia *constricti* juxta *terminos veritatis*. Temperantiam enim vocat reverentiam et sanctitatem munditiam. Quibus duobus mens constringit quia illa facit mundum et haec avidum in divinis. Temperantia enim constringit per reverentiam et timorem, sanctitas vero per munditiam et honorem. Vel debemus esse temperantia constricti in judicio dubiorum, sanctitate vero in scrutinio secretorum ne videlicet in dubiis temere diffiniamus nec in securis superbe irruamus.

Munich fol. 72 v.

Nous sommes donc en présence d'un commentateur qui considère les ouvrages de Thomas Gallus comme une matière déjà très élaborée d'où il pourra extraire à son tour ce qu'il tient sans doute pour la quintessence des textes dionysiens passés au pressoir de l'Explanatio, ou la chaîne dont il va se servir pour tisser lui-même son propre commentaire. Abandonnant l'image d'un labour en profondeur en un sol aussi défoncé — decrevi animo per planas verborum luculentias ipsius altas sententias, sicut dominus dederit exarare — le commentateur se présente comme extrayant une huile ou comme tissant une toile. Prennent aussi leur valeur deux expressions qui sans cesse reviennent sous sa plume : « intentio est », quand il s'agit de dégager le sens d'un titre de chapitre, « sensus est talis », quand il s'agit de révéler l'intelligibilité profonde d'un texte divisé en paragraphes, sur le modèle de l'Explanatio de Thomas de Verceil. Le commentateur ne s'attache pas à la lettre du texte de Denys, il souhaite libérer l'âme de la pensée dionysienne. Le terme « abstractio » qu'on lit dans le Prologue : « quisquis ergo cupis hanc meam abstractionem... intelligere » revêt comme par surcroît une signification philosophique.

Le commentateur se propose donc d'introduire à la pensée de Denys, en dégageant l'essentiel d'une première adaptation vercellienne, encore obscure et difficile à saisir, mais qu'il est, cependant, aux esprits purifiés, indispensable de méditer, s'ils veulent se représenter et s'assimiler, la doctrine dont elle est remplie.

B) *Jean Scot Érigène*

Ce que nous venons de dire en cette analyse du Prologue, conduit à exclure Jean Scot Érigène comme auteur du Commentaire. Il est tout à fait superflu d'insister sur ce point.

Ainsi, sur ce dernier point, nous rejoignons le Père Théry qui écartait cette attribution. Mais il serait toutefois fort intéressant de connaître les raisons qui poussèrent le copiste à transcrire le nom de Jean Scot Érigène au début de son manuscrit. Faut-il supposer que se trouvant en possession d'un commentaire non accompagné du texte correspondant (ainsi se présente le manuscrit de Besançon) il se soit laissé impressionner par les titres des chapitres et quelques expressions du commentaire? Ces titres sont ceux mêmes que Scot donne dans sa traduction du corpus dionysien et des expressions telles que « causa causalissima » sont spécifiquement érigéniennes.

On notera, pour terminer, que si est exacte la date du manuscrit 574 de la B. N. de Vienne donnée dans l'article déjà cité sur les Catalogues des Bibliothèques d'Autriche pp. 210-212 et si Floss n'a pu trouver son texte de base que dans un manuscrit du XIIIe finissant ou du XIVe, une erreur s'est glissée dans l'ancien catalogue de la Bibliothèque de Vienne puisqu'il identifie ms. Hist. Eccles. nº CXXXVI au ms. 574 daté du XIe siècle[1]. Le ms. 574 serait alors un recueil factice. La 11e pièce, d'où est tiré le texte de Floss, n'a été jointe au ms. du XIe que postérieurement. Floss, d'ailleurs, on l'a vu, date son ms. du XIVe (voir P. L., t. 122, col. 267-268 et *ibid.* p. VII) et rien n'assure qu'il date de la même époque la totalité du recueil qu'il a sous les yeux.

C) *Pierre d'Espagne*

Il reste donc à se demander si l'auteur réel du Commentaire est, ainsi que le signale le manuscrit de Munich, Pierre d'Espagne. Nous cherchons à savoir plus précisément si le Pierre d'Espagne dont on vient de lire le nom est le Maître ès-arts, voire le clerc général, qui, né à Lisbonne entre 1210-1220, étudia à Paris où il suivit probablement les cours de St Albert le Grand, de Jean de Parme et peut-être aussi ceux de Guillaume de Shyreswood, fut maître ès-arts à la faculté de Paris jusqu'en

(1) Voici une description succincte du manuscrit que je dois à l'obligeance du Dr. Herbert Hunger, conservateur de la section des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Vienne :

« Der Codex 574 der Österreichischen Nationalbibliothek ist eine Pergamenthandschrift, die von einer Hand des 14. Jh. geschrieben wurde. 200 × 150 mm., VII Vorsatzblätter, davon I Pergament, II-VII Papier mit einer Inhaltsangabe von der Hand des Hugo Blotius, Bibliothekar an der Wiener Hofbibliothek 1575-1608 ; 53 gezählte Blätter, 2 Spalten, 36-38 Zeilen. Einband : Weisser Pergamenthand mit goldgepresstem kaiserlichen Doppeladler (Karls VI) auf dem Vorder-und Rückendeckel und Bibliothekssupralibros. Ferner Supralibros 17. J. B. G. A. E. B. 20 Iohannes Benedikt Gentilotti ab Engelsbrunn bibliothecarius 1720. Die Handschrift befand sich schon bei der Bestandsaufnahme durch Hugo Blotius in der Bibliothek. Blotius gab ihr in seinem Katalog von 1597 die Signatur : Q 4690, unter Sebastian Tengnagel hatte sie die Signatur : 246, unter Gentilotti : Hist. eccles. 136 ».

1246, enseigna la médecine à Sienne à partir de cette même date, devint archevêque de Braga en 1272, fut créé Cardinal de Tusculum en 1273 et élu pape en 1277 sous le nom de Jean XXI. Mgr Grabmann note que les « critères internes ne permettent pas de conclure d'une manière convaincante au sujet de l'auteur de ces commentaires dionysiens ». Il signale une seule ressemblance entre les Commentaires de Denys et les ouvrages certains de Pierre d'Espagne : liber de anima, commentaire du de Morte et vita, de causis longitudinis et brevitatis vitae : aucun de ces ouvrages ne cite Aristote et Augustin. Cependant, Mgr Van Steenberghen écrit : Mgr Grabmann a restitué à Pierre d'Espagne un commentaire des écrits du Pseudo-Denys (cf. Van Steenberghen : *Aristote en Occident*, p. 102. Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1946 — et : *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bloud et Gay, Paris, 1951, t. 13 — Le Mouvement doctrinal à Paris de 1200 à 1250, p. 199). Mgr Van Steenberghen est optimiste et généreux : ne faudrait-il pas minimiser plutôt les chances de Pierre d'Espagne[1]? Aurions-nous donc quelques indices nous permettant de suggérer au moins cette dernière hypothèse ?

On ne peut exclure *a priori* la paternité de Pierre d'Espagne à l'égard du commentaire dionysien. S'il faut en croire le manuscrit de Madrid B. N. 3314, édité par le Père Alonso, Pierre d'Espagne serait l'auteur d'un traité métaphysique de l'âme. Or, rien en ce traité ne s'oppose à ce que Pierre d'Espagne ait admis la possibilité d'une connaissance mystique d'ordre surnaturel — ce seul point fait difficulté quand on se demande si Pierre d'Espagne a pu commenter Denys — et donc ait un

(1) Dans son édition du Commentaire du de Anima d'Aristote par Pierre d'Espagne (Madrid, 1944) le Père Alonso S. J. ne soulève aucun doute sur cette attribution et ne signale de l'œuvre que le Manuscrit 7983 de Munich. Voir aussi PEDRO HISPANO *Scientia libri de Anima*, éd. Alonso, Madrid, 1941, Introduction. La *Revista portughesa de filosofia* t. VIII fasc. 3, Braga, 1952, dans le numéro qu'elle a consacré à Pierre d'Espagne pour le 675e anniversaire de sa mort donne une liste des œuvres de Pierre d'Espagne empruntée au P. Alonso. Le même fascicule contient une étude de M. MARIO MARTINS « *Os comentarios de Pedro Hispano do Pseudo Dionysio Areopagita* » d'après le manuscrit de Munich 7983 seul connu de l'auteur. M. Martins s'interroge brièvement p. 299-300 sur l'authenticité du Commentaire mais finit par se ranger aux côtés du P. Alonso. Plus dubitatif se montre le Père Pouillon dans le compte rendu de l'édition du Commentaire du *de Anima* : *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, t. V, nº 205, 1946. — Dans sa communication « *Commenti latini al « De Mystica Theologia del Pseudo Dionigi Areopagita fino al Grossatesta* » *AEvum* 16e année (1942) p. 251-271 M. U. Gamba doute du bien-fondé de l'attribution du commentaire à Pierre d'Espagne. « Quanto a Pietro Ispano non mi pare vi siano sufficienti argomenti per ammettere la sua paternita ». Il a bien vu que ce commentaire était identique à celui du Pseudo-Scot mais il voit en Thomas Gallus son auteur. « Il commento del Pseudo-Scoto sembra debba essere identificato colle glosse che Tommaso Gallo di Vercelli scrisse nel 1232 fondandosi sulla traduzione del Sarraceno ». Il caractérise ainsi l'œuvre : « Piuttosto che come un vero commento, il Pseudo-Scoto si presenta come un insieme di glosse ». Le Père Théry soutient aussi cette opinion que nous examinerons plus loin.

jour commenté la Théologie Mystique de Denis. Pour s'en convaincre, il suffit, semble-t-il, de remarquer que dans son traité de l'âme, Pierre d'Espagne a voulu souligner la place privilégiée de l'âme dans l'univers et l'importance exceptionnelle d'une étude spéciale de cette âme. Dans un monde structuré, celle-ci possède une structure et de remarquables possibilités sur les plans de la connaissance et de l'amour. Il serait donc absurde que l'âme, négligeant de se connaître elle-même, ignorât son pouvoir de connaître, son égalité avec les substances spirituelles par sa conformité avec elles, malgré son union à un corps, sa création par le souverain Créateur à l'image de l'exemplaire du Créateur, sa destinée qui consiste à recevoir par don divin l'effigie de la Sagesse du Créateur, semblable en sa nature, d'une similitude inamissible, à cette sagesse même, portant en elle la similitude de toute chose et dès lors capable de se connaître, en rentrant en soi-même, de tout connaître, de connaître son créateur (Prologue, p. 46 et Tract X, c. IX). Une étude métaphysique de l'âme s'impose donc à qui veut comprendre spécialement ce qui concerne la vie (Tract. XIII c. 8 *ibid.* p. 563).

Il s'agit donc de se placer à un point de vue central : celui de la nature même de l'âme. On décrira l'essence de cette âme, on déterminera ses puissances, vitales, sensibles, cognitives, motrices, on dira surtout sa nature intellective dans son état d'union avec un corps ou de séparation d'avec ce corps, et l'on pourra montrer qu'étant donné sa nature intellective, l'âme vient de Dieu lui-même par création et trouve en lui sa fin ultime et béatifiante.

En bref, pour ce qui nous intéresse spécialement ici, Pierre d'Espagne s'efforce de montrer comment s'enracine dans la structure de l'âme, plus précisément dans l'élément dominateur et constituant de cette structure, l'intellectualité, la possibilité d'accéder à la connaissance directe et à l'amour immédiat du Créateur, celui-ci dût-il intervenir pour surélever l'âme davantage encore au-dessus d'elle-même.

C'est ainsi que Pierre d'Espagne distingue trois ordres de réalités dans la connaissance desquelles doit toujours intervenir l'intellect séparé. Mais alors que l'industrie naturelle du sujet suffit à lui faire comprendre les réalités de l'ordre inférieur, l'intelligence agente créée élève l'intellect humain à la hauteur des substances séparées — réalités du second ordre — et le créateur lui-même instruit de l'extérieur les intelligences qu'il élève à la connaissance transcendante de lui-même et des propriététés de son essence, puisque de soi, ces intelligences ne sauraient prétendre atteindre ces objets de premier ordre (Tract. X c. VII *ibid.*, p. 446). Cet enseignement de l'âme par le créateur lui-même répond au désir naturel et inné chez l'âme de connaître son principe. Si donc l'on distingue à la fine pointe de l'âme deux puissances dont l'une, de nature cognitive, regarde la souveraine vérité, et l'autre de nature motrice, aime la souveraine bonté, si l'on admet, d'autre part, que

l'exemplaire de la vérité, à titre de vestige, imprimé dans l'âme, de la première vérité, meut fortement l'âme à chérir la douceur de cette première vérité, l'enseignement du créateur semble avoir pour but d'élever directement le regard libre de l'âme vers sa pure lumière, sans qu'elle soit obligée de spéculer sur la disposition des créatures et de remonter vers lui par de multiples intermédiaires (Tract. XI c. 7 *ibid.*, p. 507-508). En cette connaissance de la première vérité (qui s'accompagne d'une dilection correspondante à l'égard du Souverain Bien, — ex immediato ejus amplexu —) réside la perfection souveraine de la vie, elle exige une suprême élévation de l'âme : l'âme dirige son regard vers la pure lumière, non pas vers les réalités inférieures qui l'obscurcissent et l'empêchent d'atteindre le faîte de la vérité.

Loin d'exclure toute orientation mystique, la pensée de Pierre d'Espagne est donc orientée vers la connaissance et l'amour du créateur et l'on discerne, sans trop de difficulté, les points d'insertion du surnaturel dans une âme susceptible d'être élevée à un ordre transcendant.

On voit mal ce qui, sur le plan des idées, s'oppose à ce que Pierre d'Espagne ait pu écrire un commentaire dionysien.

Auteur possible d'un tel commentaire, Pierre d'Espagne n'est cependant pas, croyons-nous, l'auteur du commentaire dont nous nous occupons en ce moment. Si, en effet, le commentaire et le traité de l'âme ont le même auteur, il paraît normal de retrouver en l'un et l'autre, les mêmes notions. Or, la substance est pour le commentateur un composé de matière et de forme — et merito laudandus est (Deus) talis, sicut causa omnium quoad materiam et principium quoad formam et substantia quoad compositum ex utroque (Munich fol. 73 v°). Pour Pierre d'Espagne, la substance créée complète résulte de la parfaite intégrité de la matière, de la forme, du composé et de l'essence. « Substantia vero quatuor habet differentias : materiam, formam, compositum et essentiam ; nomen enim substantiae has quatuor differentias comprehendit. Omnis vero substantia creata completa ex praedictorum quatuor perfecta integritate consistit. In omnibus vero creatis materia et forma idemtitatem non obtinet, sed in sola proportionis intentione communicant » (Scientia de Anima, Tract. I c. 2 *ibid.*, p. 58).

De plus, le commentateur voit dans l'intelligence — intelligentia — la puissance capable d'être unie directement à Dieu et d'entretenir avec lui les relations d'ordre mystique des plus hauts degrés de contemplation. Or, Pierre d'Espagne fait de l'intellect — intellectus — la puissance susceptible d'être élevée à la connaissance du créateur (*Scientia de anima*, tract. X c 7 *ibid.*, p. 446), et c'est par rapport à l'intellect qu'il faut entendre ce qu'il dit de la vertu appréhensive située « in supremo aspectu animae » dont l'objet est la souveraine vérité directement atteinte par un acte suprême de contemplation (*Scientia de anima* Tract. XI c. 3, *ibid.*, p. 507-508). Les facultés cognitives sont l'intellect agent et l'intellect

possible. L'intellect agent est soit la puissance du créateur illuminant l'intellect pour le rendre capable d'atteindre ce qu'il ne saurait atteindre sans cette illumination, soit l'intelligence séparée, soit enfin cette puissance innée de l'âme intellective, émanant d'elle, permettant la saisie actuelle des formes intelligibles en puissance imprimées dans l'intellect possible. On voit, dès lors, l'une des fonctions de l'intellect possible : il conserve, en outre, les formes intelligibles. Si l'on veut introduire des distinctions en cet intellect possible par rapport à ses opérations on parlera de virtus inventiva, judicativa, adiscitiva, ratiocinativa, operativa, logica, et de mens (*Scientia de anima*. Tract. II c. 7 *ibid.*, p. 110).

En tout ceci, il n'est donc question de l'intelligence qu'en ce qui concerne l'Intelligence agente séparée (Scientia de anima Tract. X ch. 7 *ibid.*, p. 445). Le mens n'est pas réservé comme dans le commentaire à la connaissance contemplative. Il scrute ici les réalités supérieures et les réalités inférieures étant, selon le degré des informations par l'objet, intellectus materialis vel possibilis, intellectus in habitu, intellectus adeptus, intellectus accomodatus (*Scientia de anima*, Tract. II c. 7 p. 110 et Tract. X ch. X p. 466-467).

Enfin, on sait que Pierre d'Espagne admet l'existence d'une intelligence séparée jouant un rôle en toute opération intellectuelle (Scientia de anima, Tract. X cap. 7). Or le commentateur ne reconnaît aucun intermédiaire entre Dieu et l'âme : Cum autem ad mentis excessum perventum fuerit, tunc... nec restat menti nisi ut tota et totaliter ineffabili et aeterno Verbo uniatur. Cum enim inter mentem et Deum nihil sit medium postquam facta est a Deo omnium remotio nihil restat nisi ad ipsum supermentalis unitio (Th. Mystique, ch. 3, Munich, fol. 129 v).

Pierre d'Espagne, auteur du De Anima, ne paraît donc pas être l'auteur du commentaire dionysien. Comment donc expliquer l'attribution effective de l'œuvre à Pierre d'Espagne ? Nous devons supposer, ou bien qu'il y eut un autre Pierre d'Espagne, ou bien qu'en se fondant sur certains indices on attribua le commentaire à Pierre d'Espagne — Petro Hispano Portugalensi —. Or, il est incontestable qu'une confusion était possible entre l'auteur du commentaire et Pierre d'Espagne, auteur du De Anima, si, négligeant de rapprocher le Prologue du Commentaire de celui que rédigea Thomas Gallus pour son Extractio des œuvres de Denys (Texte donné par Dom Chevallier dans *Dionysiaca*, t. I, p. CIX, nº 6 Desclée, 1937), on rapprochait, par contre, le prologue du même Commentaire et celui du De Anima.

Les lois de style que se propose de suivre Pierre d'Espagne dans la rédaction de son ouvrage sur l'âme semblent convenir à la manière propre du commentateur dionysien. Pierre d'Espagne dit en effet : « Procedent autem veritatis sententiae artificioso ac recto tramite non ambiguis argutiarum rationibus agitatae sed causarum demonstrationibus suffultae non prolixorum sermonum involucris oneratae, sed eloquiorum

succinctorum ac dilucidorum continentia promulgatae non ornatu inutili depictae, non vili verborum ruditate defectae, non ex immoderata brevitate obscurae, sed in omnibus, secundum quod materiae tractatus requirit exigentia debita erit continentia ministranda ».

Le commentateur écrit de son côté : « decrevi animo per planas verborum luculentias ipsius altas sententias... exarare... et ne legentis animus longae prolixitatis taedio... repellatur, de paragrapho in paragraphum de amurca duri textus educo oleum satis facilis intellectus ».

On pourra encore noter que le terme « decrevi » employé par Pierre d'Espagne pour signaler son dessein d'écrire un ouvrage sur l'âme : « Ego igitur Petrus Hispanus Portugalensis... decrevi hoc opus... componendum », se retrouve dans le Prologue du Commentaire.

L'attribution à Pierre d'Espagne est donc apparemment plausible. Nous ne pouvons toutefois justifier cette attribution. Mais avant de savoir si l'on peut émettre quelque hypothèse sur l'auteur plus probable du Commentaire, il est indispensable que nous nous interrogions sur l'unité de composition du commentaire. Celui-ci est-il une compilation ?

D) *L'auteur du Commentaire est-il un compilateur ?*

Alors qu'il n'avait pas encore publié l'Explanatio de la Théologie mystique (E. Mélotta, Paris 1934, 104 pp.) ni analysé la pensée de Thomas Gallus telle qu'elle s'exprime dans l'Explanatio du Corpus dionysien (*Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus* dans *La Vie Spirituelle*, tome XXXVII nº 2 et ss. 1933), le Père Théry en 1923 dans son article sur l'« *Inauthenticité du Commentaire de la Théologie Mystique attribué à Jean Scot Érigène* » par la *Patrologie latine*, tome 122 (*La Vie Spirituelle*, tome VII, 1923, pp. 137-153) conclut au caractère de compilation de l'œuvre qui nous occupe. « L'analyse des différentes versions — celles de Sarrazin et de Thomas Gallus — utilisées tour à tour, la répétition et la contradiction de certaines parties du commentaire nous amènent à voir dans cette œuvre une composition de deux groupes de gloses » (*ibid.*, p. 153).

Pouvons-nous actuellement admettre que les passages invoqués par le P. Théry soient de nature à justifier cette opinion ?

Le premier texte signalé se lit P. L., t. 122 col. 271 A : « Et nunc quare vertex divinorum secretorum dicitur superignotus, supersplendens et summus... ». « Une brisure, écrit le P. Théry, se produit dans l'œuvre que nous étudions, le commentaire revient en arrière, il reprend les textes qui ont déjà été glosés et l'on a l'impression qu'un autre commentaire juxtaposé au premier commence. Cette fois ce nouveau commentaire ne se greffe pas sur la paraphrase de l'abbé de Verceil, mais il reprend mot pour mot le texte de Sarrazin jusqu'à la phrase finale où il s'inspire de nouveau de Thomas Gallus ».

Nous signalerons en premier lieu que le début du texte « Et nunc

quare » provient d'une mauvaise lecture par Floss du manuscrit de Vienne : celui-ci porte « Nota quod » et cette expression se retrouve au même endroit dans les manuscrits de Munich et de Besançon. Nous lirons donc : « Nota quod vertex divinorum secretorum dicitur superignotus, supersplendens et summus ».

Si les termes « superignotus », « supersplendens », « summus » se trouvent effectivement dans la version de Jean Sarrazin, ils se rencontrent aussi dans le passage correspondant de l'Explanatio de Thomas Gallus sur la Théologie mystique (Vienne, fol. 81v°-82r°). Le commentateur n'abandonne donc pas nécessairement Thomas Gallus quand il utilise ces vocables. Il l'abandonne d'autant moins que son attention comme celle de Thomas Gallus se porte très spécialement sur le mot « supersplendens » qui de ce fait, chez l'un et chez l'autre sous une forme personnelle, est abondamment glosé en des sens profondément identiques. Voici d'ailleurs un extrait qui permettra de voir que le commentateur a sous les yeux l'Explanatio de Thomas Gallus quand il rédige le commentaire « juxtaposé » :

P. L. 271 A B.	Expl. fol. 81 v col. 2-82r col. 1
Ibi sententiae sacrae Scripturae sunt simplices.... absolutae... et inconvertibiles	In quo vertice vel verbo mysteria catholica sunt cooperta... et simplicia... et absoluta... inconversibilia. Doctrina figurativa potest multipliciter exponi, sive moraliter, sive mystice sicut quotidie
quia ad hunc vel illum intellectum non reducuntur ;	exprimitur et nunc ad hunc sensum nunc ad illum converti et etiam ad contraria, sed simplex veritas sicut aeternaliter est et invariabiliter est et sacra doctrina scripturae quae in verbis et scriptura variabilis est, in prima littera invariabilis est.
sunt coopertae quia superlucenti lumine obteguntur. Quod lumen dicitur a beato Dionysio supersplendens occulte dicti silentii caligo.	cooperta dico
Haec est incomprehensibilitas quae dicitur caligo propter luminis excessionem ; dicti et dicitur propter Verbum aeternum quod Pater ab aeterno loquitur...	per caliginem id est incomprehensibilem non deficientem lumine sed supersplendentem, id est per hoc quod incomprehensibile quod splendore ejus inaccessibiliter accedit... silentii dicti id est Verbi aeterni quod Pater aeternaliter loquitur

La base de notre « second » commentaire est donc bien l'Explanatio de Thomas Gallus. Les « deux » commentaires procèdent donc selon la même technique.

Cette conclusion est de nouveau mise en valeur par l'examen du second passage signalé *P. L.*, 122 col. 274 C D-275 A. Le Père Théry note bien que le commentateur suit de très près la paraphrase de Thomas Gallus, mais il ajoute : « soudain il (le commentateur) s'en sépare pour donner une explication toute « matérialiste » du « locum Dei » qui n'aurait certainement pas été du goût de l'abbé de Verceil. Le texte est le suivant : « ascendit (Moyses) ad Deum videndum. Eius tamen substantiam non videt, cum sit invisibilis, sed locum ubi Deus est, sive ipse locus sit coelum serenum, sive apex lapidis sapphiri, sive ignis ardens, sive cacumina montis ».

Que lisons-nous donc cette fois encore dans l'Explanatio de la Théologie Mystique? Ceci :

83r col. 2, 83 v° col. 1 —.... Coelum et Dei vidisse locum legitur, nec est intelligendum quod viderit eius substantiam sed nec Moyses per hoc fuit cum Deo quia post legitur ei dixisse dominus : ascende ad me.... etc... Exod. 34 G. Septimo autem die vocavit etc.... Ista autem per locum Dei designantur coelum serenum, opus lapidis saphiri, ignis ardens, cacumen montis. Quia tamen locum Dei Dyonisius arbitratur significare sublimissimas caelestium animorum dignitates quae a Moyse et aliis perfectionibus intelliguntur etper contemplationem intellectualem videntur juxta quod dicit ipse Dyonisius... tractans illud Ezech... benedicta gloria domini de loco sancto suo quia primo virtutes primae et summae hierarchiae sunt divina loca et requies thearchiae et illae primae essentiae sunt quaedam rationes subjectorum Deo quia ab hiis illuminantur et ordinantur omnes inferiores et Dei praesentia essentialis quae omnem superat intellectum superveniens illis primis essentiis per eas aliis manifestatur vel per locum vel loca possunt hic accipi intelligibiles rationes aeternae omnium creaturae quae sunt in Verbo quas dicit Plato ydeas, Dyonisius architypias et exemplaria... et existentium rationes... et imagines...

On voit donc que l'emprunt textuel à Thomas Gallus ne concerne pas uniquement le lieu-archétype, mais l'explication « matérialiste » du lieu divin. Il semble même que cette dernière explication ait les préférences de l'abbé de Verceil, bien que la lettre de l'Exode lui paraisse plus intelligible si on admet que l'on connaisse Dieu par ces « raisons éternelles » fut-ce d'une manière énigmatique dans la condition présente. Ici encore il n'y a pas deux interprétations juxtaposées, il n'y a pas divergence totale, il y a accord complet et le commentaire ne perd rien de son unité à mesure qu'il avance.

Il faudrait évidemment établir que les autres parties du commentaire ne résultent pas davantage d'une accumulation de gloses. L'examen devrait porter sur les « Nota quod » que l'on rencontre avec beaucoup

de fréquence dans les autres livres afin d'y voir s'il y a ou non identité de technique.

Signalons donc seulement deux passages sur ces « notes » qui mettent en relief l'identité du procédé de composition entre le commentaire de la Théologie mystique et celui des Noms divins. Le premier concerne le mouvement oblique de l'âme (Noms divins ch. IV; Munich, fol. 90v°) à quoi correspond la glose donnée par Thomas Gallus dans son Explanatio fol. 52 v° — le second se rapporte à l'amour qui produit l'extase (Noms divins ch. IV, fol. 93) dont la source immédiate se trouve au folio 54 de l'Explanatio (Voir aussi commentaire vercellien du Cantique, Vienne, 695 fol. 155 r).

A moins d'admettre qu'un nouvel interprète de la pensée de Denys ait selon la technique du premier commentateur rédigé ses propres « notes », hypothèse sans fondement, l'œuvre qui s'offre à nous ne se présente pas comme formée de deux commentaires plus ou moins disparates, comme une composition de deux groupes de gloses.

L'examen du manuscrit nous a donc conduit à éliminer Scot Érigène, Thomas Gallus, Pierre d'Espagne auteur de la « Scientia de Anima ». Nous venons de voir qu'il ne saurait s'agir d'une compilation. Ce même examen permettrait-il de dépasser ce point de vue négatif et renseigne-t-il sur la mentalité de l'auteur, offrirait-il le moyen de préciser quelques dates limites et l'occasion de suggérer une hypothèse sur l'auteur réel du commentaire ?

Quelques aperçus de la mentalité de l'auteur

La notion de la composition métaphysique des êtres qu'admet l'auteur semble dépasser la représentation habituelle de l'École de Saint-Victor (voir, par exemple, H. de Saint-Victor *Erud. didas.* I, 7 *P. L.*, 176, col. 747 B. C. ou encore *De Sacramentis ibid.*, 192 B. D.), et s'inspirer de l'Aristotélisme. Nous rencontrons, en effet, des formules de ce genre :

... et sicut inter ea quae sunt composita ex forma et materia N. Divins, ch. I, Munich, fol. 72 v.

... et ad sui assimilationem, ut actus debita forma perficiatur
ibid. fol. 73 ;

On peut encore citer dans cette perspective (mais nous allons revenir à l'instant sur ce point) le passage suivant :

... et merito laudandus est talis (Deus) sicut causa omnium quoad materiam, et principium quoad formam, et substantia quoad compositum ex utroque...
ibid. fol. 73 v.

... sed nos pro constanti habemus quod invisibilia Dei quae intra coelum empyreum vel alibi continentur a creatura mundi, id est ab homine,

qui habet aliquid commune cum omni creatura per ea quae facta sunt in pondere materiae, numero formae et mensura virtutis intellecta per interiorem spiritum conspiciuntur, id est existere intelliguntur...

ibid. fol. 88.

A un autre point de vue, citons ceci :

... in operatione autem est inquietudo sive motus. Motus autem est accessus ad quietem...

ibid. fol. 75.

... neque est veritas (Deus) quia non est intellectui aequabilis

Theo. Myst., c. 5, fol. 131.

Le commentateur n'aurait-il pas été également séduit par certaines conceptions d'inspiration avicennienne ? Il écrit, en effet :

« Nota breviter motum animae esse quando de interioribus ad exteriora investiganda egreditur et de exterioribus ad interiora regreditur et per memoriam et rationem ad intelligentiam circumvolvitur. Nec per talem circumvolutionem errare a se permittitur, sed ad se ipsam convertatur a multiplici rerum consideratione revocata, deinde minuens suas cogitationes faciem suam ad se convertit sola sibi intendens... ».

Noms Divins, ch. 4 fol. 90 v.

Or, ce terme « facies » ne se rencontre ni dans la version de Sarrazin, ni dans l'Extractio, ni dans l'Explanatio. Au folio 52, col. I, l'Explanatio dit, en effet,

« Sed ad ea, id est ad inferiora se et juxta se posita, visibiles et materiales substantias, aciem mentis dirigit et figit. Si enim postea de illis ad divina invisibilia investiganda aciem dirigit vel convertit... ».

Puisque le commentateur s'inspire de l'Explanatio et puisqu'une faute de copiste est ici invraisemblable (on peut, en effet, changer « aciem » en « faciem », mais une expression telle que « aciem suam » est difficilement intelligible quand le mot « mentis » n'a pas déjà été associé au mot « acies »), le commentateur introduit volontairement dans son exposé une expression à laquelle il donne une signification très précise. Il professe une thèse selon laquelle l'âme intellective a la possibilité de tourner sa face vers elle-même, et de porter ainsi toute son attention sur soi. Il y a là très probablement, mais influencée peut-être par les rectifications de Guillaume d'Auvergne (*De immortalitate animae*, éd. Bülow, p. 19 — et *De Anima*, Cap. X ed. de Vaux, p. 151) sur les faces de l'âme, et sans que l'on admette l'existence d'un intellect agent séparé, l'utilisation d'une notion avicennienne (*De Anima*, I 5, fol. 5 v. éd. de Venise, 1508).

On pourrait argumenter d'une manière analogue en ce qui concerne les « mores » dont parle le Commentateur (Noms Divins, Munich, fol. 90 v.), alors que l'Explanatio (N. Divins, fol. 51 v, col. 2) parle des « affectiones ». (Voir Gundissalinus, *De Anima*, p. 150-151, *ibid.*, et Avicenne

1,5, fol. 5 v. *ibid.*, et A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, Desclée, 1937, n° 228).

Nous trouvons une nouvelle indication d'une influence avicennienne dans l'expression « certitudo essendi » traduisant l'essence existante quel que soit son degré de réalisation.

... Nec tantum existentia divina bonitate participant sed quod nondum est tendendo in esse quodammodo ut ita dicam et illud quod habet aliquam essendi certitudinem appetit bonum quod est supersubstantiale...

N. Div., ch. 4, Munich, fol. 87.

(Voir A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, Desclée, n° 171 § 1).

On peut également se demander si notre commentateur ne professe pas deux thèses remarquables dont l'une concerne l'existence d'une matière et d'une forme universelles, et l'autre la composition hylémorphique de toute substance. C'est, en effet, ce qui semble ressortir des troisième et quatrième textes que l'on vient de lire : « et merito laudandus est talis (Deus), y est-il dit, sicut causa omnium, quoad materiam (matière universelle), et principium, quoad formam (forme universelle) ; et substantia, quoad compositum ex utroque (composition hylémorphique de toute substance, même simple, dont le commentateur admet l'existence).

A ce texte nous ajouterons celui-ci : « ... omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa existentia praeaccipit (Deus), hoc est, antequam aliquid esset factum temporaliter, omnia concepit Verbo aeternaliter, et hoc simpliciter et incircumfinite, quia tunc nulla erat compositio vel circumterminatio, id est, nihil tunc erat compositum ex materia et forma, nec terminatum vel circumfinitum virtute et potentia... » (N. Divins, ch. I, *ibid.* fol. 72).

L'âme et, en général, toute substance, Dieu excepté, serait donc composée de matière et de forme. Or telle est précisément la thèse fondamentale qu'expose Avicebron dans son livre « Fons Vitae » (Voir Baeumker, Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters, Band I, Munster, 1891, *Fons vitae*, Tractatus IV, De inquisitione scientiae materiae et formae in substantiis simplicibus, pp. 211-256, spécialement pp. 211-226, et Tractatus V, De materia universali et forma universali per se pp. 257-339. Voir aussi Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, Extraits de la « Source de Vie », pp. 203 note 3 et 204 sur l'attribution médiévale de cette doctrine à Avicebron, où encore, en ce qui concerne la pensée de Saint-Thomas, *Quaestiones disputatae de Anima* art. VI objection 6 et Solution générale, édition Marietti, Turin, 1942, pp. 390 et 391. Cette thèse d'Avicebron est à rapprocher comme le fait Munk *ibid.*, pp. 205 note 1, 206, note 1 et 208 note 1 des thèses de Gundissalinus au chapitre VIIIe de son traité de l'âme).

D'autre part, le commentateur distingue (N. Divins, ch. 4 fol. 90 v.) une double illumination, l'une spirituelle ou intellectuelle, l'autre rationnelle et symbolique adaptée à notre condition mortelle mais dont le but ultime est de nous élever à la connaissance qui simplifie l'âme et l'unit à Dieu. Il est assez remarquable qu'il dise quasi-naturelle cette illumination rationnelle grâce à laquelle nous cherchons la bonté divine dans les créatures. Elle n'est d'ailleurs quasi-naturelle qu'en raison de son mode d'exercice, l'âme se faisant un passage à travers les créatures pour, au terme, se simplifier et s'unifier en Dieu. Le commentateur semble donc non seulement proposer la doctrine de l'illumination, mais encore considérer que la connaissance rationnelle de Dieu suppose une intervention positive de Dieu qui par là même meut obliquement l'âme vers lui. Par essence surnaturelle, cette illumination nous est octroyée à ce stade d'investigation rationnelle du monde créé comme un don de nature, mais sa finalité est encore surnaturelle puisqu'il s'agit de « déiformiser » l'intellect et la volonté. Avons-nous ici une interprétation personnelle de la parole du Psaume 35 v. 10 : « Domine, in lumine tuo videbimus lumen »? et faut-il rapprocher cette glose du développement qu'on peut lire sur le même thème dans le *De Anima* de Gundissalinus (voir de Vaux, *Notes et Textes sur l'Avicennisme latin*, p. 171-172 et la note 1 de la page 172 où l'éditeur établit un rapprochement avec un texte d'Isaac Stella, *Epistola De Anima*, *P. L.*, 194 — 1888 A.)? Le commentateur professe-t-il la doctrine inspirée d'Augustin, de l'illumination essentiellement théologique que l'on retrouve avec des nuances par exemple dans l'École franciscaine? Voir E. Gilson, L'*Esprit de la philosophie médiévale*, 3e édition, Vrin, 1944, ch. VIII, p. 452.

Le commentateur dionysien est donc pénétré des thèmes mystiques de l'École de St Victor et manie avec dextérité le langage victorin. Mais il s'exprime parfois comme un aristotélicien et il semble s'être assimilé certains éléments doctrinaux de philosophie ou théologie juive ou arabe. On pourrait encore ajouter qu'il n'ignore pas St Augustin bien qu'il ne le nomme pas (Voir, par exemple, Théol. Myst., ch. 3, *P. L.*, tome 172 col. 279 D. Voir utilisation d'un thème analogue : Gundissalinus, *De Anima*, éd. cit., p. 172). Le commentateur serait-il un tenant de l'Augustinisme avicennisant ou si l'on préfère de l'Avicennisme latin?

Quelques dates

Le commentateur utilise les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus. Il écrit donc après 1244, puisqu'à cette date s'achevait l'Explanatio.

D'autre part dans les manuscrits de Munich fol. 86 v et de Besançon fol. 30 col. 2 au chapitre 4e des Noms Divins, on lit cette remarque :

« ... Ab ipsa etiam divina bonitate sunt quaecumque in libro de Anima

tractavimus, qui liber non est apud nos. Sed ab imperatore Frederico translatus ab eo usque nunc est occultatus, ut dicitur... » Munich fol. 86 v.

L'Explanatio de Thomas Gallus, fol. 47 v, col. 2, porte seulement : « ... id est quam tractavimus in libro de Anima. Hic liber apud nos non exstat ».

Cette réflexion est bien curieuse. Elle dénote sinon chez le commentateur, du moins chez un copiste ou encore chez un lecteur dont l'annotation marginale aurait été ensuite incorporée au texte, soit l'idée que les recherches de documents grecs dionysiens auxquelles s'intéressaient, par exemple, Odon de Taverny (voir *Dionysiaca* t. I, p. LXXIII, note 3) et Sarrazin (*ibid.* p. CIX) avaient porté leur fruit et mis au jour un traité de l'âme de Denys, récemment traduit, pensait-on, à la cour de Frédéric, mais non encore publié, soit une confusion avec un autre traité de l'âme, traduit à la même cour, mais encore caché. S'agirait-il en ce cas du *De Anima* d'Averroès? Michel Scot le traduisait chez l'Empereur Frédéric entre 1228 et 1235 : il faudrait donc admettre que l'auteur de la remarque eut ignoré la publication de l'ouvrage. Le *De Anima* d'Averroès, commentaire du *De Anima* d'Aristote, était, en effet, connu à Paris dès 1244. Or notre commentaire dionysien est postérieur à cette date. Il semble donc que l'on doive revenir à la première hypothèse : Frédéric aurait fait traduire, pense-t-on, un *De Anima* de Denys. Cette traduction n'étant pas encore mise en circulation — et pour cause — au moment où l'auteur de la note écrivait, celui-ci pouvait croire qu'elle était « cachée ». Mais il croyait également que « par lui (Frédéric) elle était jusqu'à maintenant cachée ». Cette précision conduit à croire que l'auteur de la note est contemporain de Frédéric. Or celui-ci mourut en 1250. Le commentaire dionysien, en ce qui concerne du moins les Noms divins, était donc achevé en 1250. On le lisait alors, on l'annotait ainsi qu'en témoignent les deux manuscrits de Munich et de Besançon. Si l'on veut bien se souvenir de l'utilisation par le commentateur des ouvrages dionysiens de Thomas Gallus et dès lors de l'année 1244 comme d'une date limite, la rédaction du commentaire pris dans son ensemble se situe entre 1244 et 1250, mais certainement après 1244 puisque le Prologue du Commentaire s'exprime ainsi : « Non autem in totum sed in partem mihi hoc opus arripio, qui hoc ipsum dudum (naguère) ab alio (Thomas Gallus) orditum... nunc intexo... », et plus probablement avant 1250 puisque l'empereur Frédéric vit lorsque la note est rédigée.

Une hypothèse

Des constatations qui se dégagent de l'étude précédente, pouvons-nous rapprocher quelques renseignements fournis par l'histoire de la Théologie, et par là même, pouvons-nous nous permettre de suggérer un nom?

Nous sommes, en effet, parvenu aux résultats suivants :

1° Il y eut un théologien, qui sachant l'intention de Thomas Gallus en ce qui concerne l'œuvre du Pseudo-Denys, voulut continuer l'entreprise de l'abbé de Verceil ;

2° La poursuite de cette entreprise aboutit à la rédaction d'un commentaire dionysien dont les dates extrêmes sont 1244 et 1250 ;

3° Ce théologien commenta les œuvres du Pseudo-Denys de telle sorte, qu'intégrant dans son propre texte le texte même de Thomas Gallus, il permit une confusion entre lui et Thomas, au bénéfice de ce dernier.

Y eut-il donc un théologien qui, entre 1244 et 1250, n'ignorant pas les intentions de Thomas Gallus, composa un commentaire des œuvres de Denys de telle sorte que l'on peut confondre son œuvre et celle de Th. Gallus ?

L'histoire de la Théologie n'est pas incapable de nous fournir quelques indications de nature à orienter notre recherche.

En effet, cette histoire nous apprend qu'on attribue à Thomas Gallus un commentaire des écrits dionysiens que d'autres à tort attribuaient à Adam de Marsh. Sbaralea explique cette attribution de la manière suivante :

« ... in Dionysium Areopagitam Commentarios huic (Adae) primum affixit Possevinus... quem vereor in hac re deceptum, nam Petrus Rodolphius, a quo videtur mutuatus Possevinus lib. 3, non Adami hos commentarios esse scribit, sed ejus magistri Abbatis S. Andreae Vercellensis, quod ipsum asserit et Henricus Willot... » (voir supplément au « *Scriptores ordinis Minorum* » de Wadding-Sbaralea, édition de Rome, 1806 p. 1-2).

Ce texte témoigne donc d'une tradition qui jusqu'au XVIe siècle voyait en Adam de Marsh un commentateur dionysien. La tradition, pense-t-on, est erronée : tel est également aujourd'hui l'avis de l'auteur de l'article consacré à Adam de Marsh dans le *Lexicon Franciscanum Historicum*, Fasc. 1, p. 23, Roma, 1938 : l'auteur des commentaires n'est pas Adam. L'auteur en est le « Maître » d'Adam, l'abbé de Verceil. (Sur Thomas Gallus maître d'Adam, voir Textes et remarques dans G. Théry, *Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus. Vie Spirituelle*, tome XXXVII, n° 2, 1er novembre 1933, Études et Documents, p. (99) et suivantes. Sur les relations épistolaires d'Adam de Marsh et de Thomas et leur origine, voir *ibid.* tome XXXVII, n° 3, 1er décembre 1933, p. (175).

Toutefois, dans une lettre adressée à l'abbé de Verceil (lettre 88, Édition Brewer, London, 1858, p. 206-207), Adam de Marsh parle d'un commentaire « super angelicam laetare » qu'il envoie, sur sa demande, à Thomas Gallus. « Au lieu de Laetare, écrit le P. Théry, il faut lire Ierarchiam. Adam de Marsh ferait allusion ici à un commentaire soit sur la Hiérarchie céleste, soit sur la Hiérarchie ecclésiastique, qu'il aurait

peut-être composé lui-même. Ce serait dans ce cas la seule œuvre personnelle sur laquelle il nous renseignerait lui-même » (G. Théry, *ibid. Vie spirituelle*, tome XXXVII, nº 3 du 1er décembre 1933. — Études et Documents, p. (173).

Sans doute s'agit-il d'un commentaire sur la hiérarchie céleste que la teneur de la lettre oblige à mettre en relation avec l'œuvre dionysienne de Thomas Gallus. La lettre 88 semble donc s'opposer partiellement aux jugements de Sbaralea et de l'auteur du Lexicon. Nous y découvrons, en effet, qu'Adam n'ignore rien du labeur considérable que valut à Thomas Gallus son souci de combler l'indigence de beaucoup en déversant sur elle et de plein cœur le trop plein de son opulence, les introduisant ainsi dans l'intelligence des Sentences mystérieuses et cachées de la Sagesse chrétienne. Il y a là une allusion directe au travail de réflexion de Th. Gallus sur les écrits dionysiens et à son désir apostolique d'en faire bénéficier autrui que déroutent l'obscurité et la profondeur du texte même de Denys. De tout cela, dit Adam, remercient Dieu ceux qui désirent la connaissance céleste, et lui-même, dont toutefois les moyens sont, en cet ordre, limités, spécialiste de Denys. D'ailleurs Thomas Gallus lui a fait part de sa richesse tant désirable. Comment ne lui enverrait-il pas, pour obéir à sa requête, sa propre exposition ?

Cette lettre laisse donc entrevoir l'intimité des relations d'Adam de Marsh et de Thomas Gallus, non moins que leur commun désir de la Sagesse chrétienne, telle que l'expose Denys, et leur admiration pour ce dernier. Elle montre aussi que la pensée dionysienne de Thomas Gallus était familière à Adam de Marsh et avec quelle ardeur il s'en nourrissait.

Mais d'autres lettres révèlent chez Adam de Marsh une spiritualité inspirée de Denys. Le style même en est dionysien. Adam n'hésite pas à forger des expressions selon la méthode d'éminence chère à Denys et à ses admirateurs. Qu'on en juge :

« ... Concedat, oro, mi benigne, vobis superessentialis purgatio, superaffectualis illuminatio, supereffectualis perfectio, ut animae vobis commissae, divinitus per vos purgatae, illuminatae et perfectae, regnum Dei purum, clarum et sanctum ad supersublimem puritatem, superdecoram claritatem, superjucundam sanctitatem reforment, secundum cogentissimam altissimae professionis exigentiam...

Ep. CCXIV, ed. Brewer p. 379.

Le thème purgatio, illuminatio, perfectio se retrouve Ep. CII, p. 230.

« ... Pessimum enim optimo est contrarium. Quantum autem est in dictis peccantibus unum peccatum est ipsius Deitatis superessentialiter et supernaturaliter optimae. Alterum vero deiformitatis et deificationis ex divini radii gratifica participatione essentialiter optimae interemptio... »

Ep. CCXVI, ed. Brewer, p. 383.

« ... Consoletur vos supermundani spiraminis infusio... »

Ep. CCXX, ed. Brewer, p. 387.

« Quod (il s'agit de la prière « in mente ») nulla tenus fieri valet, nisi per superintellectualem summae divinitatis operationem. Numquam enim creatura cum sit virtus finita, ad Creatorem, qui est virtus infinita, pertingere valet, nisi supersaeculariter agatur ad hoc illius finiti defectio per Istius infiniti perfectionem.

Ep. CXLVII, ch. XIVe, ed. Brewer, p. 455.

La pensée est effectivement dionysienne. L'expression qui l'est également ajoute à la richesse du vocabulaire dionysien. Les termes : superaffectualis, supereffectualis, supersublimis, superdecora, super jucunda de l'Épître CCXIV, les termes : superclemens, concordatissima de l'Épître CXLVI, le terme supersaeculariter de l'Épître CXLVII ne sont tirés ni des Traductions de Denys, ni de l'Extractio de Thomas Gallus (Cf. *Dionysiaca*, t. 1 et 2 « Nomenclature des formes les plus intéressantes des traductions latines » de Denys. Desclée, de Brouwer). Si ces termes se rencontraient dans l'Explanatio, leur présence dans le texte de Marsh indiquerait une parenté intellectuelle entre Adam et Thomas Gallus.

Il faudrait pouvoir maintenant établir que la pensée dionysienne de Thomas Gallus imprégnait tellement celle d'Adam que celui-ci intégrait à son propre texte, le texte même de Thomas Gallus.

Nous avons établi ce point en ce qui concerne le Commentaire dionysien de Munich, de Vienne et de Besançon, mais, si Adam de Marsh en est l'auteur, il conviendrait que nous découvrions dans les lettres d'Adam, l'utilisation d'une technique semblable à l'égard de Thomas Gallus. Sur ce point les indices n'abondent pas, mais les lettres sont rares où l'usage du procédé eut été possible. Il n'est peut-être pas inutile de signaler cependant une certaine correspondance verbale et un certain parallélisme dans l'exposé doctrinal entre la paraphrase de Thomas Gallus sur un passage du chapitre 6e de la Hiérarchie céleste (*Dionysiaca*, t. 2 p. 1051, 1053 ; Munich, *ibid.* fol. 13 v, 15-16) et la lettre 246 d'Adam de Marsh. A moins qu'Adam de Marsh, auteur de la lettre, se soit inspiré directement du commentaire, il n'apparaît pas impossible que, tellement pénétré des tournures littéraires de Th. Gallus, il les transporte dans un commentaire dionysien dont il serait l'auteur.

Qu'il en soit véritablement ainsi et l'on en vient à ne pas s'étonner du transfert de paternité à Thomas Gallus de l'œuvre d'Adam de Marsh. Un tel transfert ne s'explique pas si l'on prend soin d'analyser les textes des deux commentaires, si l'on tient compte des mentalités particulières, mais il est possible, si l'on remarque surtout ce que le commentateur nomme l'amurca dont il extrait l'huile, la chaîne sur laquelle il tisse sa toile, et si l'on accuse davantage l'effacement volontaire du même commentateur par rapport à Thomas Gallus : « Non autem in totum, sed

in partem mihi hoc opus arripio, qui hoc ipsum dudum ab alio orditum amore amoris divini nunc intexo ». On notera au passage que cet effacement volontaire correspond à l'attitude générale d'Adam de Marsh en présence de Thomas Gallus (Voir lettre 88 d'Adam à Thomas Gallus).

Les dates ne s'opposent pas à ce qu'Adam de Marsh soit l'auteur du commentaire. La lettre 88 à laquelle nous nous référions plus haut aurait été écrite, selon le Père Théry, entre 1241 et 1244, et selon toute probabilité « après la composition de l'Expositio de Thomas Gallus sur la Hiérarchie céleste » (voir P. Théry, *ibid.*, p. 175). Si l'Expositio « super angelicam Laetare » est le commentaire de la Hiérarchie céleste du manuscrit de Munich, il faudrait peut-être retarder légèrement l'envoi de cette lettre parce que ce commentaire utilise l'Explanatio sur la Hiérarchie céleste de Thomas Gallus terminée en 1243 ; (voir par exemple Munich, Hiér. céleste, ch. 2, fol. 5 col. 2 et Explanatio, *ibid.*, fol. 91r col. 2 et nous serions en droit de fixer la composition du commentaire de la Théologie Mystique entre 1243 et 1244 et tenté de renvoyer à l'année 1245 l'envoi de la lettre 88.

On notera en outre, la mention de Robert Grosseteste par la lettre 88 : « Bene valet (benedictus Deus !) amantissimus vester dominus Lincolniae ». Adam de Marsh était donc à la fois l'ami de Robert et de Thomas. Nous aurions donc un indice de plus en faveur d'Adam de Marsh si nous pouvions saisir quelques influences de la pensée de notre commentateur sur les commentaires dionysiens de Robert. Or, sur ce point, nos recherches n'ont pas abouti à établir avec certitude une influence directe du commentateur sur Robert Grosseteste, évêque de Lincoln : il semble bien cependant que certaines expressions soient très voisines chez l'un et l'autre et que des développements doctrinaux analogues se rencontrent chez les deux auteurs, spécialement en ce qui concerne la Théologie Mystique. Serait-on autorisé à supposer qu'écrivant son commentaire avant que Robert Grosseteste ne compose le sien et probablement avant qu'il n'ait entrepris sa traduction, Adam de Marsh, qui n'utilisait pas encore la traduction de Robert, ait déjà dégagé, à partir des œuvres de Thomas Gallus, et parfois remarquablement développé des thèmes dionysiens auxquels l'évêque donnera une ampleur nouvelle et un tour personnel ?

Ainsi donc le problème se pose de savoir si nous n'aurions pas le texte du Commentaire d'Adam de Marsh sous le nom de Pierre d'Espagne dans le manuscrit de Munich, sans nom d'auteur dans le manuscrit de Besançon, sous le nom de Scot Érigène dans la *Patrologie latine*, sous le nom de Thomas de Verceil dans les remarques de Rodolphe de Tossignano, de Wadding, de Sbaralea et du Père Théry ? Nous n'avons voulu que suggérer une hypothèse. Si elle se vérifiait, nous serions vraisemblablement en possession du premier Commentaire de Denys émanant d'un franciscain d'Oxford (Adam de Marsh entra dans l'ordre franciscain

en 1232-1233), d'un ami de Thomas Gallus, mais plus engagé que lui dans la philosophie d'alors, d'un témoin de l'influence doctrinale de l'École de Saint-Victor, de l'une des sources possible de la Mystique et de la Théologie franciscaines.

Francis RUELLO.

(1) Au terme de cette étude, je tiens à remercier Mlle Jeanne Barbet, collaboratrice de l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, qui m'a signalé la concordance du manuscrit de Besançon en son entier avec celui de Munich. Grâce à l'obligeance de Mlle Vielliard, directrice de cet Institut, j'ai pu consulter à loisir le manuscrit de Besançon et entrer en possession d'un microfilm du manuscrit de Munich. Je la prie de trouver ici l'expression de ma reconnaissance.

L'ÉLOGE FUNÈBRE DE GILBERT DE LA PORRÉE

L'intérêt que présentent pour l'histoire les « rouleaux des morts » a été mis en lumière par L. Delisle[1], qui a publié les documents de cette sorte qui lui furent connus[2]. Il en existe d'inédits. L'un d'eux a été ajouté, d'une main du XII[e] siècle, à la fin du manuscrit 118 de Magdalen College à Oxford[3]. Son titre même nous dit qu'il a été reçu de la main même du porteur de rouleaux *(rolliger)*; ce n'est sans doute qu'un extrait *(excerpta)*, mais qui nous transmet la partie essentielle du document, « l'éloge de maître Gilbert de la Porrée ».

De ce dernier on possédait déjà un éloge funèbre, celui qu'avait écrit, lors de sa mort en 1154, le doyen de Poitiers, Laurent : le texte en a été publié en grande partie[4], mais il contient surtout des généralités peu utiles à l'histoire. L'éloge extrait du *rotulus* est plus précis et mérite, à ce titre, qu'on le fasse connaître ; il y est parlé des qualités de Gilbert comme administrateur de l'église de Poitiers, mais surtout de ses dons intellectuels, de sa formation, de son rayonnement dans le domaine doctrinal : son enseignement n'était pas celui d'un philosophe, mais il semblait venir de la philosophie elle-même. Ce témoignage complète celui de Jean de Salisbury[5].

Le titre du document dans le manuscrit donne à Gilbert le nom de *Porrea*[6]. Le texte lui-même s'ajoutera aux documents peu nombreux

(1) *Des monuments paléographiques concernant l'usage de prier pour les morts*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, III (1846), p. 361-412.

(2) *Rouleaux des morts du IX[e] au XV[e] siècle*. Paris, 1866, 548 p.

(3) F. 135[v]. Le ms. contient le commentaire de Gilbert de la Porrée sur les épîtres de saint Paul.

(4) Ces éditions partielles sont indiquées par L. DELISLE, *op. cit.*, p. 363. J'ai donné l'un des passages inédits parmi des *Textes sur s. Bernard et Gilbert de la Porrée*, dans *Mediaeval studies XIV* (1952), p. 111,

(5) *Historia pontificalis*, c. 8 et 12, éd. R. POOLE, p. 17-18, 28.

(6) Le mot *porre*[*a*]*e*, clairement écrit dans le ms., offre un témoignage différent de ceux qu'a rassemblés F. PELSTER, *Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta?*, dans *Scholastik*, XX-XXIV (1949), p. 401-403.

qui nous parlent de ce philosophe et de ce théologien, qui se heurta en saint Bernard au plus grand de ses contemporains, mais qui garda des disciples fidèles longtemps après sa mort[1].

De commendatione magistri Gisleberti porree excerpta de manu Rolligeri

Hoc primum nobis occurrit quod a primis pueritie annis a magistrorum suorum[2] lateribus raro discedens, illorumque uersiculorum sententiam penitus obliuiscens quibus dicitur :

Nescio qua natale solum dulcedine captos
Ducit et immemores non sinit esse sui[3],

patriam suam fugere et per diuersas orbis regiones discurrere, ut quam querebat sapientiam apprehendere posset, sollicitus fuit. Philosophicis autem disciplinis pleniter instructus, in inuestigandis causis rerum accuratissimus[4], in enuntiatione et demonstratione inquisitorum disertissimus, cum inter philosophos de philosophia sermonem haberet, non philosophus tantum, sed ex ipisus ore fons philosophie omnino manare crederetur. Liberalibus autem artibus ispius animus adeo fuit informatus ut ab auditoribus suis simul cum artium auctoribus auctor et ipse putaretur. Deinde uero ad lectionem diuinam se transferens, uiros catholicos et sane fidei cultores et in lege dei habundanter instructos et morum honestate pollentes doctores habere studuit. Percepta uero quam de eorum pectoribus ipse assiduus et diligens auditor haurire potuit diuine lectionis scientia, magnos ecclesie dei doctores Augustinum, Ieronimum, Athanasium, pre manibus et oculis semper habere cupiebat, Hylarii uero pictauiensis[5] episcopi eruditissimi uiri et suis temporibus disertissimi, quem nec multiplex uerborum significatio, nec nominum uel uerborum transpositio, nec heretycorum calida argumentatio, nec ipsorum uers[uta][6] deceptio in aliquo fallere potuit, qui cum sensum uerborum uoluit ad plenum elicere, ita per os eius deducebantur, distrahebantur, diuidebantur, ut quasi in torculari posita ui pressure rectum recte significationis sensum exprimeret, eorum[7] inquam assidue opera multiplicia perlegebat, ipsosque[8] sequi toto animi nisu desiderabat. Tanta uero in diuina et humana pagina fuit plenitudine scientie repletus, ut ad magisterii honorem prouectus super omnes nostris in temporibus in hac officii dignitate floreret et odor discipline eius multas et diuersas terrarum partes adeo repleret, ut in omnem terram gloria nominis eius exiret et in fines orbis terre doctrine uerba procederent. Quanta uero in ipsa diuinitatis scientia abundauerit, quantum uero laboribus et expensis scolarum consuluerit, ipsa super psalmos et epistolas pauli eius opera mirabili labore mirabiliter composita testantur. Dei autem mira dispositio non inmemor ecclesie sue, uolens ipsam tanto illustrari fulgore et terram nostram suo fructu non carere (terra enim nostra dedit fructum suum), dedit ipsum ecclesie sue pictauiensi, uidelicet reddit terre sue, restituit genti et populo suo,

(1) Dans *Mediaeval Studies, art. cité*, j'ai présenté le plaidoyer d'un disciple et d'un admirateur de Gilbert, vers 1185, en faveur de son maître.
(2) *Dans le ms., après* suorum, *est ajouté* : in.
(3) Ovide, *Ex Ponto epistulae*, I, 3, 35.
(4) *Dans le ms.:* accusatissimus.
(5) *Dans le ms.:* Pictauicensis.
(6) *Ce mot est à demi effacé dans le ms.*
(7) *Dans le ms.:* eius.
(8) *Dans le ms.:* ipsumque.

eligens ipsum in episcopum nostrum, eligens ipsum in sacerdotem sibi. In episcopatu uero tanta superne gratie uirtute repletus est ut magnificaretur in conspectu regum ac principum et corona glorie ipsius laboribus, anxietatibus, doloribus et persecutionibus plurimis multorum et magnorum plurimum augmentaretur. Ecclesiam uero nostram quam inuenit et grauibus implicitam questionibus et, ut ita dixerimus, quasi tributariis exactionibus, sub feodali tamen nomine, a multis et maioribus terrae nostrae uiris alligatam, deo auxiliante penitus absoluit. Redditus uero episcopales in terrarum suarum restitutione, in aliarum adquisitione mirabiliter ampliauit. Canonicorum que ita dicitur canonicam multum ampliando ipsamque claudendo decenter ornauit. Successoribus suis domos mirabiles magnorum et amplissimorum circumductione murorum, multa latitudine terre intra claustra adquisita mirabiliter clausas, in tantum extruxit ut uidentes eas absque admiratione non transeant, opus regium appellent, animam ipsius absque benedictione non relinquant, domumque illam domini firmiter edificatam dicere non dubitent. Aurum uero suum et argentum et gemmas in ornamentis ecclesie sue, crucibus uidelicet, calicibus, pallis, casulis, dalmaticis, tunicis, albis, stolis, manipulis, aurifrisis, deuote semper et diligenter studuit expendere.

Clervaux.

J. Leclercq.
O. S. B.

LE CONTRA QUATUOR LABYRINTHOS FRANCIÆ DE GAUTHIER DE SAINT-VICTOR

ÉDITION CRITIQUE

Le texte ici édité pourrait aisément se passer de commentaire. La simple lecture doit suffire à en révéler le sens exact et la portée véritable. C'est une attaque sans ménagement contre ceux que l'auteur appelle les quatre labyrinthes de France, — il faudrait dire plus exactement les quatre Minotaures, le labyrinthe n'étant que l'antre où se cachait le monstre. Et les monstres en question sont respectivement Pierre Abélard, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers et Gilbert de la Porrée.

Ils n'ont d'autre but, prétend Gauthier de Saint-Victor, l'auteur de ce pamphlet virulent, que de saper toutes les bases de l'enseignement chrétien, de reprendre en une hérésie unique et monstrueuse, toutes les hérésies et les erreurs des siècles antérieurs. C'est à le démontrer que s'emploient les citations abondamment amassées et les commentaires opportunément insérés.

Si violent et passionné qu'il soit, ce traité mérite les honneurs de l'édition, à titre documentaire tout au moins. Sa valeur propre, on le dira bientôt, est des plus contestables. Mais dans le conflit des idées, dans l'opposition rencontrée par Pierre Lombard au dernier tiers du XIIe siècle, dans les discussions autour du nihilisme christologique, cet ouvrage s'impose comme un témoin qu'on ne peut ignorer.

Editions et manuscrits. — Nulle édition complète n'en a encore été donnée ; seuls des extraits plus ou moins abondants ont permis de se faire une idée du ton et des doctrines soutenues dans ses pages. Les premiers de ces extraits ont été publiés par C. du Boulay dans son Histoire de l'Université de Paris[1]. Ils sont empruntés aux quatre livres que comporte le traité. C'est cette édition que Migne a reprise, sans y rien changer, dans sa Patrologie[2], avec les résumés et les quelques commentaires dont

(1) Ch. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis* (1665-1673), II, 629-660.
(2) PL., 119, 1129-1172.

du Boulay avait agrémenté son travail. Plus près de nous Bernard Geyer, à la suite de son édition des *Sententiae Divinitatis*, a tenu à reproduire dans son intégrité le second livre du *Contra quatuor labyrinthos*[1] ; il y a joint quelques fragments des *Additamenta posteriora*[2]. Tout récemment enfin dans sa thèse sur le *Microcosmus* de Godefroy de Saint-Victor, M. Ph. Delhaye a publié les neuf premiers chapitres du IVe livre[3].

Toutes ces éditions sont menées sur le manuscrit de base qu'est le *Paris Arsenal 379*. Quoiqu'il y ait effectivement trois manuscrits qui contiennent tout ou partie de ce traité, c'est à celui-là qu'on se doit de revenir comme étant le seul complet et en partie autographe.

Le second témoin, en effet, manuscrit de Paris également, *Paris Nat. lat. 17187* f° 198-259v, n'est que la copie prise sur le premier pour D. Martène. En présence de l'original, son intérêt est nul. Tout au plus pourrait-il fournir quelques indications ou suggestions en cas de lectures difficiles.

Le troisième manuscrit se trouve à la Vaticane (*Vat. Regin. lat. 1283* f° 57d-60d). Très soigneusement écrit et rubriqué, il ne comporte que le premier livre. On dira plus loin quelle peut être la portée de son témoignage.

Le ms. *379* de l'*Arsenal*[4] est constitué de trois manuscrits différents, groupés et reliés ensemble. Le second seul nous concerne, consacré tout entier, d'ailleurs, à notre traité.

Il commence au fol. 37 comme en témoigne la note mise dans la marge inférieure, et caractéristique des volumes de la bibliothèque de Saint Victor : « Iste liber est sancti Victoris parisiensis. Quicumque eum furatus fuerit vel celaverit vel titulum istum deleverit anathema sit. Amen ».

Le traité de Gauthier occupe les fol. 37-79. Il importe toutefois d'en relever soigneusement la présentation matérielle avec la composition de ses cahiers.

Les deux premiers folios sont occupés par l'énoncé des chapitres et des hérésies (37-38v). La première partie couvre les cinq fol. suivants (39-43). La deuxième partie, à la suite (43-43v) rencontre aussitôt un nouveau cahier, un sexternion dont les trois premières pages (44-46v) sont déjà

(1) B. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der gilbertischen Schule*, dans *Beiträge...* VII, 2-3 (*Münster* 1909), p. 175*-198*.

(2) *Ibid.*, 198*-199*.

(3) Ph. Delhaye, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor* (Lille, 1951, 2 vol.), I, 244-251.

(4) Ancien JJ. II (plus tard Be. 32 ; 678 ; 992). Reliure en peau verte ; aux armes de Saint-Victor. 250 × 180 mm. 254 fol., plus 65 *bis* et 70 *bis*. — Le ms. A (f. 1-36v) contient le *Pœnitentiale magistri Roberti*. Il est de la fin du xiie siècle — Le ms. B, de même époque (f. 37-79) est ici analysé. — Le ms. C reproduit (f. 80-218) le Comm. de St. Thomas in I-IV Sent. ; suivi (f. 218-254) de divers Quodlibets de Ranulphe d'Homblières, Ferrarius Catalaunus, et de Questions disputées, tenus les uns et les autres vers 1275-1280.

recouvertes de notes ; si bien que la transcription se poursuit au quatrième fol. (actuellement numéroté 59) et achève le cahier (59-61), puis occupe encore les fol. 62-65v. A la suite vient la troisième partie (65v-72) et la quatrième (72-77v) ; suivie (78-79) de notes supplémentaires qui ne font pas partie intégrante du traité.

Mais au milieu du second sexternion (f° 44ss.) se trouve insérée après coup toute une série de feuilles supplémentaires recouvertes de notes (que nous appellerons les *Additamenta posteriora*). On a là : un sexternion (47-52) écrit à deux colonnes ; puis un quaternion (53-55), puis un fol. unique (56) et enfin un binion (57-58).

Alors qu'une même main a transcrit tout le traité, nous nous trouvons ici en face de cinq écritures différentes. Leur chevauchement combiné avec celui des questions transcrites et des cahiers, montre que tout s'y tient, à part une coupure entre le fol° 55v et 56.

Le sens général de ces additions est fourni par la note mise au bas du fol. 47 : « Hec ideo interposita sunt quia diversis temporibus libri istorum in manus nostras venerunt. Que de Patre et Filio et Spiritu Sancto impie blasphemant ». Ces pages ne font pas partie intégrante du traité. Elles ont été ajoutées plus tard et insérées matériellement à cette place, par suite de nouveaux progrès dans la pensée de l'auteur et de nouveaux problèmes découverts par lui.

Il faut noter encore que bien souvent, dans ces notes supplémentaires, une écriture revient, assez rude et grossière, qui s'avère être celle de Gauthier lui-même, ajoutant en marge ou entre les lignes ou à la fin d'un paragraphe ses remarques, ou ses invectives bien souvent. On la retrouve même, à un certain nombre de reprises, dans le cours du traité[1]. On en peut conclure légitimement que non content de distribuer à ses copistes (sans doute quelques frères du scriptorium de Saint-Victor) les traités à transcrire, il suivait de très près cette transcription, au point de saisir lui-même le calame et d'ajouter quelques mots, phrases, interjections au cours même du travail.

Dessin et histoire de l'ouvrage. — De la comparaison des deux manuscrits A (*Arsenal 379*) et V (*Vat. Regin. lat. 1283*) une première conclusion se dégage. Dans son premier état que représente V, Gauthier s'en tint d'abord à sa première partie, c'est-à-dire qu'il fit (comme l'a bien démontré Studeny)[2] un simple démarquage de l'*Apologia de Verbo Incarnato*, (assez généralement attribuée à Jean de Cornouailles)[3]. Il se borna à

(1) On trouvera ces interventions, en nombre de 57, signalées dans l'édition par les deux astérisques qui les encadreront.

(2) R. F. Studeny, *Walter of S. Victor and the Apologia de Verbo Incarnato*, dans *Gregorianum*, 18 (1937), 579-585.

(3) A la vérité il n'est pas de lui mais, comme nous le démontrons par ailleurs, de l'auteur inconnu (peut-être Herbert de Boseham) du *Comment. in epistolas Pauli* (PL., 175, 431-634) et de l'*Abbrevatio libr. Sentent.* de Londres, Lambeth Palace 116.

l'agrémenter d'une liste des chapitres (la Table mise en tète de V ne connaît pas autre chose en effet que ses 18 chapitres) dont il fournit l'intitulé, et à y ajouter vers la fin deux chapitres supplémentaires, XVII et XVIII. Le tout devait se terminer (V en témoigne encore) par le document officiel destiné à mettre fin à l'agitation soulevée autour du nihilisme christologique : la lettre d'Alexandre III, en date du 18 février 1277 adressée à l'archevèque de Reims, et réprouvant la thèse attribuée à Pierre Lombard ; on y ajoutait même une attestation du sous-prieur Nicolas, mentionnant l'exécution à Paris de la mission ainsi confiée.

Si ces deux documents font défaut dans A, ou plutôt si le premier a été inséré désormais en tête du traité, c'est que sur ces entrefaites Gauthier avait conçu d'autres ambitions et voulait s'attaquer plus ouvertement au Lombard, mais aussi à Abélard, Pierre de Poitiers et Gilbert de la Porrée. Ses horizons s'étaient élargis ; il avait découvert les quatre Minotaures tapis au fond des quatre labyrinthes de France. Il le dit dans la préface qu'il met en tête de son œuvre quadripartite et qui en annonce le dessin.

Il n'est pas impossible toutefois que l'idée de cette réfutation plus large lui soit venue lors de la découverte et de la lecture des *Sententiae Divinitatis* dont il parle en tête de son deuxième livre. C'est à réfuter cet écrit, de Pierre Abélard ou de son école, dit-il, qu'il consacre tout ce livre. Il y adopte la présentation qu'il suivra dorénavant : sous le vocable « Haeresis », l'énoncé des thèses incriminées ; sous le terme « Catholica », la réponse de l'orthodoxie.

Avec le livre III il passe à la critique de Pierre Lombard tout en amorçant (au chap. 3) celle de Pierre de Poitiers. Il ne s'en prend pas seulement aux thèses christologiques du Maître des Sentences, mais aussi à ses positions concernant l'Eucharistie et la mariologie. Avant d'aborder en son IVe livre la critique de Pierre de Poitiers, il consacre d'abord ses sept premiers chapitres à la critique des philosophes anciens, Sénèque entre autres, mais aussi Socrate, et Platon, et Aristote. Ce sont ensuite de longues citations de Pierre de Poitiers, auxquelles il oppose (ch. 21-26) la vraie notion catholique du Christ.

Tout ce traité était achevé quand il en confia la transcription à son copiste ; la preuve s'en trouve dans la table des matières qu'il a mise en tête et qui comporte tous les chapitres, au nombre de 67, des quatre livres, sans mentionner le moins du monde les additions que connait par ailleurs le manuscrit.

Ces additions sont de trois sortes. Tout d'abord, en appendice, à la suite immédiate du traité, et de la même main qui transcrivit celui-ci, de longs extraits du *De Trinitate* de S. Hilaire, d'autres plus courts de S. Bernard, et la lettre d'Innocent II contre Abélard.

Puis, deux autres séries d'*Additamenta* que, pour plus de clarté nous

appellerons *priora* et *posteriora*. Les *Additamenta priora* couvrent les trois premiers folios du second sexternion (f. 44ss) employé par le copiste. Ce sont donc des notes prises par Gauthier une fois son traité achevé (n'oublions pas que toute la table des chapitres en était déjà transcrite) mais non encore complètement copié. Il jette là de nouveaux textes qu'il ne veut pas perdre : des extraits de Pierre Lombard (44 r-v) ; puis, d'une autre écriture, des documents relatifs à Abélard et de longs passages de Pierre de Poitiers, sans autre commentaire que quelques injures insérées de la main de Gauthier[1]. Textes nouveaux, disions-nous ; car tandis que dans sa IVe partie il s'en était pris à des passages du livre IV de Pierre de Poitiers, ce sont ici des extraits du livre I qu'il relève.

Les *Additamenta posteriora* sont plus tardifs encore, une fois le *Contra quatuor labyrinthos* complètement transcrit. L'agressivité de Gauthier ne désarme pas, non plus que sa verve ; et il songe peut-être à un complément à donner à son œuvre. Il en jette sur parchemin les éléments, et esquisse çà et là les grandes lignes de son plan. Les éléments, ce sont d'abord (f. 47-52) relevés sur deux colonnes parallèles, les « verba hereticorum » et les « verba catholicorum » : d'une part S. Hilaire, S. Bernard, S. Augustin ; de l'autre, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porrée, Jean Damascène ; ces derniers textes sont parsemés, surtout vers la fin, de remarques de son écriture. Ensuite (f. 53-55v), à longues lignes, de nouvelles critiques dirigées contre Pierre Lombard. C'est là, comme un peu plus haut (au f. 48v) qu'on trouverait les linéaments d'un plan basé sur les cinq blasphèmes du Lombard. Plus loin encore, avec le fol. 56 et se continuant sur les deux fol. suivants, nouvelle série de notes où réapparaissent les quatre labyrinthes et le minotaure qui s'y cache ; encore des extraits d'Abélard, de Gilbert, du Lombard, de Pierre de Poitiers et du Damascène. Les notes autographes de Gauthier s'y font plus fréquentes encore et toujours aussi hargneuses. Suit la liste des erreurs de Gilbert de la Porrée, un extrait du *De Consideratione* de saint Bernard ; et le tout se termine par une « Recapitulatio errorum veterum immo et novorum ».

Traité en quatre livres ; notes supplémentaires ; éléments pour une continuation éventuelle, tel est le recueil constitué par Gauthier de Saint-Victor, transmis dans le ms. de l'Arsenal, agrémenté de ci de là de notes autographes de l'auteur. Sans accorder aux *Additamenta* la même valeur qu'au traité, d'autant que ces notes ne sont pas rigoureusement élaborées, il est utile cependant de les connaître car elles trahissent à la fois et les préoccupations et le caractère de leur auteur, non moins que sa méthode de travail.

(1) P. 302, l. 21-29 ; 304, l. 27-29.

Importance et valeur. — Quel jugement porter sur le traité lui-même? Quelle importance faut-il lui reconnaître et quel fond peut-on faire sur lui? Il semble bien qu'à tout prendre on n'y doive voir qu'une mauvaise action et du mauvais travail.

Comme la chose a été longuement exposée ailleurs[1], on se trouve à la vérité en présence d'une œuvre partisane, sans nuances, sans justice; qui a décrété d'hérésie et condamné par avance tous ceux qui sont partisans du nihilianisme christologique, ou que l'auteur croit tels. Ses jugements sur ce point sont sommaires, et irrévocables. Sur Pierre Lombard aucun doute ne subsiste pour lui; et là même où ses textes paraissent orthodoxes, les intentions sont plus que suspectes, certainement déloyales. Aussi tout son enseignement est-il à réprouver, non seulement en ce qui concerne le problème du Christ, mais l'Eucharistie, la mariologie et une foule d'autres points.

Pour les *Sententiae Divinitatis*, la condamnation n'est pas moins formelle. C'est une œuvre de Pierre Abélard, dit-on, ou des extraits de ses œuvres. Or Abélard a été condamné par Innocent II. Donc ce traité ne peut être qu'entaché d'hérésie. Peu importe qu'il appartienne effectivement à l'école porrétaine; la sentence est portée sans appel. Quant à Pierre de Poitiers, ses protestations de fidélité à l'Église ne sont même pas mentionnées ni entendues. Par avance il porte la même note infamante.

En guise de jugement ou de démonstration, on n'a que des affirmations péremptoires, ou des exclamations indignées, ou des injures variées. Est-ce incapacité de l'auteur à saisir les vrais problèmes? Est-ce mauvaise foi? Sans doute l'un et l'autre. Et les exemples ne manquent pas qui l'établiraient. Les textes tronqués qui modifient complètement telle affirmation du Lombard; des objections de Pierre de Poitiers présentées comme livrant sa pensée personnelle; des thèses arrachées à leur contexte et recevant une résonance ou une application toute différente (par exemple ce que dit Pierre de Poitiers de l'union au Verbe du corps et de l'âme du Christ séparément, durant les trois jours de la mort, étant présenté comme son enseignement sur le mode constant de l'union hypostatique); ou bien encore l'animosité déployée contre S. Jean Damascène qui se voit sans plus de nuance mis sur le plan des nouveaux hérétiques et des quatre labyrinthes.

Injuste et violent envers ses contemporains, Gauthier risque d'autre part, par sa véhémence jointe à une assurance imperturbable, d'étendre ses méfaits à la postérité en leur donnant, des discussions dans lesquelles il s'est jeté sans ménagement, une vue inexacte et toute déformée. On ne peut juger d'après lui.

(1) Une mauvaise action et du mauvais travail : le Contra quatuor labyrinthos Franciae, dans RTAM.

Par ailleurs son travail n'a point de valeur scientifique, et l'on ne peut même dire que les éléments en soient bons si l'esprit en est déplorable.

Toute la première partie de son œuvre n'est qu'un plagiat, la copie, pas toujours très intelligemment faite d'ailleurs, de l'*Apologia de Verbo Incarnato*, publiée quelque quarante ans plus tôt et appartenant à la toute première phase de la polémique, avant même que Pierre Lombard fût mis en cause. Elle n'est donc pas, en toute rigueur, à sa place ici. Il la reproduit telle quelle, avec quelques omissions de ci de là, se bornant à y ajouter deux chapitres d'autres citations vers la fin.

S'il y dresse en tête une liste d'autorités, de S. Augustin et d'autres Pères, il n'a même pas l'honneur de les avoir recueillies. Il les a empruntées et aux premiers chapitres de l'*Apologia* et... au III[e] livre des Sentences de Pierre Lombard, dist. 6. Il s'en va chercher ainsi, sans le dire, chez son adversaire les textes par lesquels il compte bien l'écraser.

Les réfutations qu'il entreprend n'ont ni profondeur ni consistance. Elles consistent bien souvent en phrases indignées, en invectives, en injures variées. Le terme d'hérétique est sans doute parmi les plus anodins. Les nouveaux hérésiarques sont des suppôts du démon, des larves, des blasphémateurs et autres gentillesses du même genre.

Gauthier accumule bien des textes qu'il dresse en face des erreurs dénoncées. Mais comme bien souvent il n'a pas compris la pensée de ceux qu'il attaque ni la portée de leurs affirmations, ni même à ce qu'il semble l'enjeu de toute la controverse, ses répliques portent à faux et n'ont aucune valeur.

Son plan, de son côté, n'a aucune rigueur non plus, si l'on peut appeler plan le fait de consacrer un livre à chacun des minotaures, pour reprendre les mêmes questions, les mêmes erreurs, les mêmes réponses. D'ailleurs un des quatre labyrinthes n'est pas réfuté, Pierre Abélard en l'espèce, les *Sententiae Divinitatis* que Gauthier a dénoncées comme étant de lui, étant en réalité de l'école porrétaine. En voulant le viser, c'est Gilbert de la Porrée qu'il a atteint.

Enfin la méthode même de travail employée par l'auteur est plus que contestable : en particulier le procédé qui consiste à enfiler bout à bout sans marquer les coupures, des textes empruntés de tous côtés dans l'œuvre d'un auteur, qu'il s'agisse de Pierre de Poitiers, S. Jérôme, S. Bernard ou Sénèque ; assemblages sans suite grammaticale parfois, sans suite logique presque toujours. On ne peut se fier aux textes ainsi rapportés, écourtés, ou commentés, ou résumés dans l'esprit qu'on devine. Parfois d'ailleurs, même en dehors de ces cas, c'est la transcription elle-même qui laisse à désirer et fausse le sens d'une phrase ou d'une citation.

Il faut dénier sans crainte au traité de Gauthier toute valeur scientifique. Il n'est qu'un document, intéressant à connaître et enregistrer à ce titre, sans lui attribuer de portée plus générale. Et ce n'est pas du fait

de la mauvaise humeur ou du petit esprit du prieur de Saint-Victor qu'on peut conclure que les discussions autour du nihilianisme christologique aient atteint à ce diapason. Souhaitons plutôt pour l'honneur de la théologie que cette explosion n'ait été qu'une regrettable exception.

Auteur et date. — Les deux manuscrits, V et A donnent explicitement en tête du traité le nom de l'auteur : « magistri Walteri prioris sancti Victoris Parisius ». Il ne peut faire de doute. Il s'agit du successeur immédiat de Richard de Saint-Victor († 1173). Lui-même fut suivi de Godefroy, mort en 1194. On ne sait presque rien de lui. Un certain nombre de sermons[1] qui trahissent, eux aussi, et le tempérament âpre de l'auteur et les plagiats auxquels il n'hésite pas à se livrer, sont avec le *Contra quatuor labyrinthos* les documents les plus sûrs qu'on possède sur son compte. On devine à travers eux combien vivement il a dû trancher sur ses grands prédécesseurs, Hugues et Richard, et Achard aussi.

Le traité a été écrit lorsque Gauthier était déjà prieur ; donc après 1173 ; après la canonisation de saint Bernard à qui il attribue ce titre ; donc après 1174 ; après le 18 février 1177, date de la lettre écrite de Veste par Alexandre III à l'archevêque de Reims et que Gauthier reproduit avec soin en fin de préface. Dans son premier jet cependant, il l'avait mise à la fin de sa première partie ; celle-ci avait donc été entreprise avant cette date sans doute ; puis le réquisitoire avait été amplifié et achevé après février 1177.

On a souvent prétendu qu'il était postérieur au Concile du Latran de 1179. Ceci provient d'une fausse interprétation d'un autre passage de la préface, relatif à la condamnation préparée par le pape « nuper in concilio romano ». Mais comme il ressort de la suite du texte où l'on voit d'une part l'évêque de Saint Asaph (Adam du Petit-Pont, 1175-1181) intercéder en faveur du Lombard, et les cardinaux quitter le consistoire, c'est d'un consistoire romain qu'il s'agit et non du concile œcuménique. La lettre de février 1177 est produite d'ailleurs comme la réplique décisive du pape à tous ces agissements : « apostolica sede de Roma ita intonante et diffiniente ». Nulle mention, ni dans le traité ni dans les *Additamenta posteriora* de décision ultérieure. C'est bien le dernier texte que Gauthier possède. Pour peu que l'on compare ceci aux deux états de l'*Eulogium*[2] de Jean de Cornouailles (auquel Gauthier ne fait d'ailleurs ni allusion ni emprunt) l'on se rendra compte que si le Concile du Latran s'était tenu ou avait été décidé déjà, Gauthier n'aurait pu garder le silence à son sujet.

(1) Il y en a vingt-huit de signalés dans Paris Nat. lat. 14590. Cf. B. Hauréau, *Notices et extraits...* III (1891), 20-61.

(2) Voir à son propos F. Pelster, *Eine ungedruckte Einleitung zu einer zweiten Auflage des «Eulogium ad Alexandrum III Johannis Cornubiensis»* dans *Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft*, 54 (1934), 223-229.

Tout porte donc à croire que le *Contra quatuor labyrinthos* a été écrit par lui en 1178, sinon même en 1177 entre février et août, avant l'indiction du Concile du Latran.

L'édition. — Elle a été menée, comme la chose s'imposait, d'après le manuscrit de l'*Arsenal 379*, dont on a reproduit également l'orthographe.

On n'a pas cru opportun de relever les variantes que pourrait présenter le *Paris Nat. lat. 17187*, et moins encore les diverses éditions partielles existantes. Pour la 1re partie seule sont notées les variantes fournies par V. L'appareil critique relève en second lieu les emprunts faits par Gauthier soit à l'*Apologia de Verbo Incarnato* (Ap) dans sa 1re partie, soit aux *Sententiae Divinitatis* (SD) dans la seconde, soit à Pierre Lombard (Lomb.) ou à Pierre de Poitiers (Pict.) dans les deux parties suivantes, ainsi que dans les *Additamenta*. En troisième lieu les citations et références.

Les *Additamenta (priora* et *posteriora)* ont été reproduits selon l'ordre du manuscrit. Pour les fol. 48-52 où il était malaisé, et inutile, de reproduire la disposition même du ms. avec ses deux séries de textes, hérétiques et orthodoxes, courant parallèlement sur deux colonnes, on a reproduit d'abord une assez longue suite de la colonne A, puis l'équivalent dans la colonne B, pour revenir à nouveau à A puis à B.

Les passages plus ou moins longs (mots, phrases ou paragraphes) encadrés entre deux astérisques, désignent les notes autographes de Gauthier.

***

INCIPIUNT CAPITULA

i. De nouis hereticis et fantastico Christo ipsorum, unde oriantur.

ij. Quod Christus sit Deus et homo, aliud sine inicio, aliud a certo inicio.

iij. De nouis hereticis qui dicunt Christum non esse aliquid in eo quod est homo.

iiij. Quanta temeritas negare Christum aliquem hominem uel aliquid compositum.

v. De illo qui negauit Christum esse aliquid quod sit homo.

vj. De illo qui dicit quod Christus non est aliquid quod non fuit ab eterno.

vij. De his qui habent pro inconuenienti quod Deus sit aliquid quod non semper fuit.

---

1 Incipiunt capitula] *om.* V. 2 hereticis] heresibus V.

viij. Quod melius creditur Christo quam heretico.

ix. De illo qui dicit quod Christus non est aliquid ex Virgine sed eius uestis tantum inest ; et quare dicatur homo in personam non in naturam assumptus.

x. De illo qui negat in Christo aliquod compositum ex anima et carne.

xj. De illis qui concedunt nobiscum quia Christus est homo, sed heretico sensu.

xij. De illo qui dicit « hec species homo non conuenit Christo ».

xiij. De illo qui dicit in Christo incarnationem ueluti uestem ejus non proprietatem fuisse.

xiiij. De his qui dicunt : humanitas nichil est.

xv. Quod constat quia persona non est unita persone, nec habens hominem est sibi unitum.

xvj. De illo qui dicit quod Christus non est nisi quod fuit ab eterno.

xvij. Quod homo assumptus et est et uerissime dicitur persona sed non alia quam Verbi.

xviij. Quod homine assumpto non quaternitas facta est.

Capitula libri alterius.

j. De quodam libro unde predicti errores pullulare uidentur.

ii. De erroribus nouorum hereticorum ab episcopis maxime cardinalibus corrigendis.

iij. Quod non retractetur catholica fides et quot hereses pullulare ceperunt doctrina Abeilardi.

iiij. Cur tertia in Trinitate persona dicatur Filius ab hereticis.

v. Quod omnis homo semel homo iam aliud esse non potest, et mortuus homo est.

vj. De naturalibus argumentis ueri hominis Iesu Christi ex euangeliis.

vij. De naturalibus documentis ueri Dei Iesu Christi ex euangeliis.

viij. Quod tam perdit Christum qui uerum hominem negat quam qui uerum Deum non credit.

Capitula libri III.

j. De tribus sententiis uniuersorum et que sit catholica.

ii. Quod heretici auctoritates sanctorum et diuinas scripturas non intelligendo deprauant.

iii. Quas blasphemias de Christo posteris mandarunt merito comburendas.

iiii. Argumenta de duabus in Christo personis in conciliis damnata.

v. De noua stropha a nouis hereticis commentata.

---

17 facta est] A. *cetera omittuntur usque ad* Incipit liber 21 corrigendis] cathalogus heresium *add* A.

vi. Quod nulla sit questio in fide catholica ita ut stulti non errent per eam. [37v]

vii. Quod nichil stultius sit quam uelle comprehendi que excedunt omnem creaturam.

viii. De ueritate rerum et sententiarum in evangiliis et falsitate uerborum et conexionum in scolasticis.

ix. Quod uniuersa hereticorum argumenta eisdem destruuntur quibus roborari impie putabantur.

x. Quod ipsius Petri non tantum dubia sed etiam multa que affirmat damnantur fide octingentorum xxx. episcoporum.

xi. Quod super sacramento altaris multa friuola retractet.

xii. Quod nulla prorsus debet haberi questio de sancta Dei Genitrice quandocumque de peccatis agitur.

xiii. Quod Christum arguat de peccato qui carnem Verbi uel obnoxiam uel mundatam dicit quoquo modo ; et quod Greci Patres confitentur Spiritum Sanctum a Filio procedere, quod heretici negant.

xiv. Quod caro Verbi nunquam legitur de sanguinibus formata nisi in nouis hereticis.

xv. Quod catholici doctores multa retractant nec uolunt libros suos sicut canonicos legi.

Capitula libri IV.

i. De philosophis, quantum sibimet contrarii sint et ueritati.

ii. De blanda et ideo mortifera Senece doctrina.

iii. De Socrate omnium magistro.

iv. Quod non debet Christianus bibere calicem id est doctrinam Christi et calicem demoniorum.

v. Quod doctrina christiana defendi deberet contra philosophos.

vi. De compilatoribus qui cogunt christianos arare in boue simul et asino.

vii. De Aristotile et dialecticis uerisimilia pro ueris propinantibus fatuis.

viii. Quod noui immo omnes heretici a philosophis et dialecticis generantur.

ix. Quod sicut rerum ita et argumentorum infinita conuersio, et que sint regule dialeticorum.

x. Ab hinc ponuntur errores illorum quod nullus homo uiuens sit persona ; et de heresi Iohannis Damasceni.

xi. Quod in Christo natura non est persona sed in natura persona ; et quod non est Deus secundum quod homo nec humanitas sanctum quid.

xii. Hoc nomen aliquid ponit essentiam non personam, et hoc nomen homo predicat de Christo habitum, de aliis substantiam ; quam regulam nec dialectici seruant nec theologi.

---

1 his duobus capitulis hereses plene destruuntur *add* A *in marg.*

xiii. De alia heresi Iohannis Damasceni. [38]

xiv. Solutio hereticorum diabolica.

xv. Que sit summa illorum.

xvi. De similitudine falsa qua uestitur Verbum Dei.

xvii. Quod anima et corpus Christi nec homo nec hominis fuerunt.

xviii. Diffinitio de fantastico Christo dialecticorum.

xix. Verissime dicunt heretici quod Christus illorum nec Deus nec homo, nec prorsus aliquid sit, sicut nec Manicheorum.

xx. Quod isti noui heretici etiam sola Iudeorum et demoniorum perfidia plene opprimuntur.

xxi. Qualis est Christus christianorum, teste toto mundo.

xxii. Quid significat hoc nomen Christus.

xxiii. Epilogatio supradictorum.

xxiiii. Quod summa gratia et congruentia homo assumptus naturaliter est et Deus et persona in Trinitate, quod hereticis et nouis et ueteribus uidetur abusio et inconueniens.

xxv. Quod non solum de diuinitate sed etiam de anima Christi dictum est : ego et Pàter unum sumus ; et quod non debet dici dominicus homo qui Dominus est.

xxvi. Quod ultima sententia omnes calumnie nouorum hereticorum apertissime exsufflantur.

Isti sunt prophete et apostoli Antichristi, filii diaboli, quos Augustinus libro de omnibus heresibus hoc modo describit :

Prima heresis : Cum Dominus ascendisset in celum hi heretici exorti sunt :

i. Symoniaci, a Symone mago, qui baptizatus a Philippo asserebat se Christum, itemque se Iouem credi uolebat ; quem Petrus in Vrbe extinxit.

ii. Carpocratiani dicunt Iesum hominem tantummodo, et de utroque sexu natum.

iii. Cherentiani, idemque iiii. Merentiani ; Iesum tantummodo hominem fuisse nec resurrexisse dicunt.

v. Hebionite, Christum etiam ipsi tantummodo hominem dicunt.

vi. Valentiani dicunt Christum spiritale uel celeste corpus secum attulisse nichilque assumptum de Virgine sed per illam tamquam per fistulam sine assumpta carne transisse.

vii. Seuandiani similiter dicunt.

viii. Marciani negant resurrectionem carnis et Christum non uere sed putatiue passum fuisse.

ix. Ophite a colubro dicti quem Christum arbitrantur ; sed habent

---

23 August., *De heresibus ad Quodvultdeum* lib. I PL., 42, 25-50.

etiam uerum colubrum assuetum eorum panes lambere et ita eis uelut eucharistiam sanctificare.

x. Sethiani dicunt Sem filium Noe Christum esse.

xi. Cerdoniani dicunt Deum legis ac prophetarum non esse Patrem Christi, ipsumque Christum nec natum ex femina nec habuisse carnem, nec uere mortuum uel quicquam passum sed simulasse passionem.

xii. Appelite dicunt Christum non carnem de matre sumpsisse sed ex elementis mundi accepisse ; quam mundo reddidit cum sine carne resurgens ascendit in celum.

xiii. Alogi, sine uerbo, Dominum Iesum Verbum, et Iohannis evangelium non recipiunt.

xiiii. Theodosiani Christum tantum hominem dicunt.

xv. Bardesaniste sicut Valentiani.

xvi. Noetiani dicunt eumdem ipsum esse et Patrem et Spiritum Sanctum.

xvii. Sabelliani similiter.

xviii. Origeniani, Christum creaturam et Spiritum Sanctum introducunt, resurrectionem negantes.

xi Pauliani Christum non semper fuisse dicunt sed [38v] eius initium ex quo de Maria natus est ; nec eum aliquid amplius quam hominem putant.

xx. Fotiniani similiter.

xxi. Manichei et Cathariste et Maccatharii Christum fuisse affirmant quem dicit nostra scriptura serpentem a quo illuminatos Adam et Euam asserunt ut cognitionis oculos aperirent ; eumque Christum nouissimis temporibus uenisse ad animas non corpora liberanda, nec fuisse in carne uera sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus prebuisse, ubi non solum mortem uerum etiam resurrectionem similiter mentiretur.

xxii. Arriani notissimi errore quo Patrem et Filium et Spiritum Sanctum nolunt esse unius eiusdemque nature atque substantie uel expressius essentie que grece dicitur usia ; sed esse Filium creaturam, Spiritum Sanctum creaturam creature, id est ab ipso Filio creatum uolunt. Christum uero sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur.

xxiii. Semiarriani partim similiter.

xxiiii. Macedoniani Spiritum Sanctum creaturam esse credunt uel deitatem Patris et Filii nullam habere propriam substantiam.

xxv. Aethiani dicunt dissimilem per omnia Patri Filium et Filio Spiritum Sanctum.

xxvi. Apollinariste sicut Arriani dicunt Christum carnem solam sine anima suscepisse. modo a catholica uicti mentem qua rationalis est anima hominis defuisse anima Christi, sed pro hac ipsum Verbum in eo fuisse

14 Noetiani] Neotiani A.

dixerunt, carnem uero illam et Verbum carnem factum, hoc est Verbi aliquid in carnem fuisse conuersum atque mutatum, non autem carnem de Marie carne susceptam.

xxvii. Metangismanite dicunt sic esse in Patre Filium quomodo uas in uase quasi duo corpora, ita ut Filius intret in Patrem tamquam uas minus in uas maius.

xxviii. Seleutiani negant Christum in carne sedere ad dexteram Patris, sed ea se exuisse eamque in sole posuisse.

xxix. Procliniste secuti istos addiderunt Christum non in carne uenisse.

xxx. Priscillianiste sabellianorum et gnosticorum atque manicheorum dogmata permixta sectantur ; et propter occultandas turpitudines et contaminationes suas habent in suis dogmatibus hec uerba : Iura, periura, secretum perdere noli.

xxxi. Retorii dicunt omnes hereticos recte ambulare et uera dicere affirmant.

xxxii. Alia heresis que diceret in Christo diuinitatem doluisse cum figeretur caro eius in cruce.

xxxiii. Alia heresis que dicit triformen Deum, hoc est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, uelut ex his partibus tribus compleatur Deus, nec sit perfectus in seipso uel Pater uel Filius uel Spiritus Sanctus.

xxxiiii. Alia heresis que existimat Filium apud Patrem fuisse antequam de illo nasceretur, hoc est semper eum fuisse, non tamen semper eum Filium fuisse sed ex quo de illo natus est Filium esse cepisse.

xxxv. Iouinianiste uirginitatem Dei Genitricis destruunt dicentes eam pariendo fuisse corruptam. Cito tamen hec heresis oppressa et extincta est. Sunt et alii heretici dicti antidico(marite) asserentes Dei Genitricem post partum nupsisse.

xxxvi. Nestoriani dicunt Christum Dominum nostrum Deum hominem tantum nec in utero Virginis de Spiritu Sancto fuisse conceptum sed postea Deum homini fuisse permixtum, nec Deum hominem passum sepultumque dicunt, uacuare contendentes omne nostrum remedium.

xxxvii. Euticiani humanitatis in Christo denegantes ueritatem quicquid a Verbo nostre proprietatis receptum est, diuine tantum modo ascribunt essentie ut sacramentum salutis humane quod nonnisi in utraque substantia est, naturam in Christo nostram negando, dissoluunt. Quid contra ista sentiat catholica ecclesia quod a me querendum putasti superfluo queritur, cum hoc scire sufficiat eam contra ista sentire nec aliquid horum in fide quemquam debere recipere. Hucusque Augustinus.

xxxviii. Nichilianiste, dicti ab eo quod Christum dicunt non esse aliquid. Ergo illi primi nec hominem nec Deum ; isti ultimi concludunt nec aliquid esse. Quid plus dicturus est ipse Antichristus ?

---

27 antidicomarite] antidici A. 38 sufficiens diffinicio *add.* A *in marg.*

[39] Incipit prologus sequentis operis.

Quisquis hec legerit non dubitabit quatuor labirinthos Francie, id est Abeilardum et alium Lumbardum, Petrum Pictauiensem episcopum et Gislebertum Porretam uno aristotilico spiritu afflatos dum ineffabilia sancte Trinitatis et incarnationis scolastica leuitate tractarent, multas hereses olim uomuisse et adhuc errores pullulare. Quos quidem sub aliorum personis non tamen aliorum uel uerbis uel nominibus uterque, id est Lumbardus et Pictauiensis, suauissimis licet falsis argumentis ita limant, acuunt, roborant ut merito propria non aliena uideantur afferre. Deinde sanctos patres etiam in manifestis heresibus iudicandis Lumbardus cogit secum omnes deficere, omnia sic confundens quantum in ipso est ut que sit catholica fides ne a catholicis quidem agnoscatur, hoc modo. Ponit enim tres sententias : prima est eorum qui nec heretici nec catholici dici possunt ; secunda est eorum qui manifeste catholici sunt ; tertia eorum est qui absque dubitatione heretici et blasphemi sunt. Cum ergo tanta et tam manifesta sit diuersitas trium sententiarum, iste tamen magister uniuersalis equaliter conatur eas astruere catholicorum patrum auctoritatibus, et que sit catholica fides se profitetur nescire, talibus uerbis : Satis inquit diligenter iuxta diuersorum sententias supra positam absque assertione et preiudicio tractaui questionem ; uerumtamen nolo in re tanta tamque ad dinoscendum difficili putare lectorem istam sibi nostram debere sufficere disputationem ; sed legat et alia et ea que hic mouere possunt intelligentiore si potest mente discutiat. Noua prorsus doctrina qua nullus remanet catholicus uti quedam heresis que equaliter suscipit omnes hereses.

Hoc etiam sciendum quod Alexander papa nuper in concilio romano parauerat nominatim illius sententias damnare quarum argumentis etiam Arrii et Sabellii et nouorum hereticorum error diabolicus recrudescit, scilicet quod Christus nichil sit secundum quod homo. Quidam uero cardinalium causam Dei et fidei christiane religionis qua stamus et uiuimus, alienis negociis postponentes, non recte respondentes dixerunt uenerabili pape : Domine, alia maiora suscepimus tractanda. Tunc apostolicus : Immo primum et maximum de fide et hereticis agendum est. Quod illi audientes egressi sunt de consistorio. Quidam etiam episcopus, Adam walensis exiuit cum illis dicens : Domine papa, ego et clericus et prepositus olim scolarum eius, defendam sententias magistri. Quid plura? Cessent iam putride ranarum garrulitates, apostolica Sede de Roma ita intonante ac diffiniente :

---

10 lege cap. 1 libri III *add* A *in marg.* 37 Ranarum est tonitruo diffugere *add.* A *in marg.*

19-23 Satis-discutiat : *Lomb.* III. d. 7. n. 13.

Apostolice littere.

Alexander episcopus seruus seruorum Dei, uenerabili fratri Willelmo remensi archiepiscopo, apostolice sedis legato, salutem et apostolicam benedictionem.

Cum Christus perfectus Deus perfectus sit homo, mirum est qua temeritate quisquam audet dicere quod Christus non sit aliquid secundum quod homo. Ne autem tanta possit in ecclesia Dei abusio suboriri uel error induci, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus quatinus conuocatis magistris scolarum parisiensium et remensium et aliarum circumpositarum ciuitatum, auctoritate nostra sub anathemate interdicas ne quis de cetero dicere audeat Christum non esse aliquid secundum quod homo, quia sicut uerus Deus ita uerus est homo ex anima rationali et humana carne subsistens. Data Veste xii kal. martii.

Epithoma dicendorum

Queris quid sit labyrinthus. Quo clausus fuit minocentaurus.

Queris quid sit : non homo, non Petrus est ; Petrus est, homo est neuterque.

Queris quorsum ista. Talis Christus istorum phantasticus ; *etiam Deus ipsorum non homo, non Deus est ; Deus est, homo est, neuterque. Ita unusquisque samaritanus fabricat sibi Deum.

Tu uero christiane uerus ueri Dei Israhelita, fuge uitulos aureos quos isti de cordibus suis ipsis christianis proponunt. Exsuffla, inquam, istorum disputationes subtilissimas quidem ac si aranearum telas putidas et prorsus inutiles in quibus est uitulus Samarie, et demones ludunt soleque musce ganuientes, id est filii perditionis, illaqueantur ad mortem.*

[39v] LIBER PRIMUS

Incipit liber magistri Walteri prioris sancti Victoris Parisius contra manifestas et damnatas etiam in conciliis hereses, quas predicti sophiste libris sententiarum suarum proponunt, limant, roborant, sub hoc eodem capitulo subiecto :

De intelligentia harum locutionum : Deus factus est homo, Deus est homo ; an his locutionibus dicatur Deus factus esse aliquid uel esse aliquid uel est.

27-30 contra-subiecto] contra novas hereses V. 32 nulla questio in his locutionibus *add.* A *in marg.*

2-12. Ed. Mansi, *Concil.* XXI, 1081 ; PL., 200, 1098 ; H. Denifle, *Chartul. Univ. Paris*, I, p. 80. ; Jaffé, n. 12785. 31-33 De intelligentia — est : Lomb. III Sent. d. 6. tit.

[Cap.] I

Oritur hic questio ualde difficilis : queritur enim utrum in his locutionibus : Deus factus est homo ; Filius Dei factus est filius hominis, Deus est homo, et homo est Deus, dicatur Deus factus esse aliquid uel esse aliquid, uel aliquid dicatur esse Deus ; uel que sit intelligentia earum.

In solutione huius questionis magna inter doctores contrarietas inuenitur. Dicunt tamen quidam quod homo assumptus non est Deus, non est persona, non est filius Dei, non est rex seculorum, non Dominus glorie ; nec etiam secundum eosdem homo assumptus est homo uel aliquis homo, nec filius hominis nec filius Virginis, nec aliquid quod sit homo uel Deus ; et quod Filius Dei non est nisi id quod fuit ab eterno, scilicet Deus tantum ; et quando Deus factus est homo non est factus aliquid. Per hominem enim assumptum non intelligunt nisi carnem et animam. Dicunt etiam predicti quod ex anima et carne Christi nichil est compositum, nec id quod est homo nec aliud ; sed Verbum duobus, scilicet anima et corpore, quasi indumento uestitum, et ideo uerus homo factus dicitur quia ueritatem carnis et anime accepit ; qui etiam secundum habitum tantum hominem factum dicunt ; et sic secundum istos dicitur homo quia hominem accepit, et esse homo quia habet hominem uel quia est habens hominem ; et homo est factus Deus quia assumptus est a Deo, et homo esse Deus quia habens hominem est Deus.

Auctoritates sancti Augustini et aliorum patrum sanctorum et quorumdam catholicorum contra supradictam opinionem.

Cap. II

Augustinus ait in libro de Trinitate : Cum legitur Verbum caro factum est, in Verbo intelligo verum Dei Filium, in carne agnosco uerum hominis filium, utrumque simul unam personam, Deum et hominem ineffabilis gratie largitate conjunctum.

Idem in Enchiridion : Christus Iesus Deus de Deo est, homo autem natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine ; utraque substantia, diuina scilicet et humana, Filius est unicus Dei Patris omnipotentis de quo

---

2 Lege VI cap. lib. 3 *add* A *in marg.* 7 tamen] enim V. 10 non sunt doctores sed heretici *add.* A *in marg.* 11 scilicet] sed V. 17 habitum] hereticum V. tantum] dominum *add.* V. 21 est Deus] sententiis Petri pictavini manifestius iste hereses astruuntur. Que sententie ideo minus note quia merito dampnande innotuerunt *add.* V en chimera novorum hereticorum *add.* A *in marg.* 31 lege cap. VI lib. II *add.* A *in marg.*

2-5 Queritur-earum : Lomb. III. d. 6. n. 1. 25 Aug., *De Trinitate* XIII, 19 PL., 42, 1033 29 Aug., *Enrichidion* c. 38 PL., 40, 251.

procedit Spiritus Sanctus, utrumque unus sed aliud propter Verbum aliud propter hominem ; non duo Filii, Deus et homo, sed unus Dei Filius, Deus sine inicio, homo a certo initio.

Item in eodem : Quid natura humana in Christo homine meruit ut in unitatem persone unici Filii Dei singulariter assumpta esset ? que bona uoluntas, que bona opera precesserunt quibus mereretur iste homo una fieri persona cum Verbo ? Numquid antea fuit homo et hoc ei singulare beneficium prestitutum est ut singulariter promereretur Deum. Nempe ex quo homo cepit esse, non aliud cepit esse homo quam Dei Filius, et hic unicus ; et propterea Dei Verbum quod ab illo suscepta caro facta est.

Item Augustinus : Vtique Deus, ut quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona Verbum et homo.

Idem super Iohannem : Agnoscamus geminam substantiam Christi, diuinam scilicet qua equalis est Patri, et humanam qua maior est Pater ; utraque autem simul non duo sed unus est Christus ne sit quaternitas, non trinitas Deus ; ac per hoc Christus est Deus anima rationalis et caro.

Item Augustinus in libro de predestinatione sanctorum : Ille homo ut a Verbo Patri coeterno in unitatem persone assumptus Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit ; quod bonum eius precessit ut ad hanc ineffabilem excellentiam perueniret, faciente ac suscipiente Deo Verbo ; ipse homo ex quo esse cepit, Filius Dei unicus esse cepit.

Item Augustinus : Homo quicumque illa gratia fit christianus sicut gratia homo ille ab initio factus est Christus.

Item Augustinus in libro de Trinitate xiii : Gratia Dei nobis in homine [40] Christo commendatur quia nec ipse ut tanta unitate Deo uero coniunctus una cum illo persona Filius Dei fieret, nullis eius precedentibus meritis assecutus, sed ex quo homo esse cepit ex illo est et Deus ; unde dictum est : Verbum caro factum est.

Hilarius quoque in X° libro de Trinitate ait : Christum non ambigimus esse Deum Verbum, neque rursum filium hominis ex anima et corpore constitisse ignoramus.

---

7 Verbo] deo V. 10 hic] hoc V. 17 utraque] utrumque V. 22 meruit] promeruit V. 30 esse V. *om.* A.

---

4 *Id. ibid.*, c. 36 PL., 40, 250. 15 Aug., *Super Joann. tract.* 78 n. 3 PL., 35, 1836. 20 Aug., *De Prædest. sanctorum* c. 15 PL., 44, 981. 25 August. *ibid.* 27 Aug., *De Trinitate* XIII, 17 PL., 42, 1031 32 Hilarius, *De Trinitate*, X, 57 PL., 10, 389.

Item Augustinus : Deus in eternam personam diuinitatis temporalem accepit substantiam carnis.

Item Augustinus in libro de agone christiano : Non eos audiamus qui sic dicunt ab eterna sapientia susceptum hominem qui de Virgine natus est, quo modo et alii homines ab ea sapientes fiunt.

Vnde Augustinus super epistolam ad Galathas : Per fidem induendo Christum omnes filii, non natura sicut unicus Filius qui sapientia Dei est.

Item Augustinus : Terra adoratur Verbo Dei assumpta, quia nemo carnem suam manducat nisi prius eam adoret, non tamen propter se sed propter eum cui unitur.

Dicit auctoritas quod creator est creatus, predestinans predestinatus, infectus factus, quod secundum naturam humanam intelligendum est.

Item in libro de Trinitate : Cum filius sit Deus et homo, alia substantia homo, alia substantia Deus.

Item Augustinus : Firmissime tene et nullatenus dubites ipsum qui eternaliter natus est de Patre esse illum qui essentialiter conceptus et natus de Virgine, unius nature cum matre.

Ecce Augustinus prohibet dubitare et iubet firmissime tenere in Christo duas esse naturas, diuinam scilicet secundum quam dicit : Ego et Pater unum sumus, et humanam secundum quod dicit : Pater maior me est.

Cap. III

Quero ab his qui dicunt Christum non esse aliquid in eo quod est homo, quid per « me » significetur cum dicitur : Pater maior me est : uel quod est Christus, uel quod non est Christus. Si dicatur aliquid quod non est Christus per « me » significari in tali loco, consequens est ut Christus dicat se esse aliquid quod ipse non est, quod non conuenit ueritati. Item, si aliquid per « me » ibi significatur quod non est Christus, illud est uel substantia increata uel creata. Sed nulla substantia increata maior est Pater. Si autem substantia creata est, uel est rationalis uel irrationalis. Sed substantia irrationalis esse non potest ; ergo est substantia ratio-

9 Verbo] a verbo V. 16 Augustinus] idem V. 21 me est] primi enim Manichei vel phantasticum hominem Christum dixerunt qualis pictus vel qualis in sompnis videtur. Isti absolute dicunt non esse aliquid, proculdubio illis deteriores *add.* V. 25 lege cap. VI libri III *add.* A *in marg.*

1-8 Item Augustinus-Dei est. citat. ap. Ap. 2 (PL. 177, 296 A-B). 9-13 Item Augustinus-intelligendum est : Ap. 3 (297 A) 16-21 Item Augustinus-maior me est : Ap. prol (295 B). 22-7 Quero ab his-carnis : Ap. 1 (295 C-296 A).

1 Aug., *De fide ad Petrum* c. 17 PL., 40, 772. 3 Aug., *De agone christiano* c. 20 PL., 40, 301. 6 Aug., *In Epist. ad Gal. expositio* c. 27 PL., 35, 2125. 9 August., *Enarr. in psalm.* 98 n. 9 PL., 37, 1264 16 Aug. *De fide ad Petrum* c. 13 PL., 40, 771.

nalis ; et sic angelica uel humana. Sed angelica non est ; ergo humana. Oportet itaque ibi significari substantiam creatam et rationalem et humanam, id est hominem constantem ex anima et carne. Vnde Augustinus dicit quod pars, cum dicitur Verbum caro factum est, ponitur pro toto, scilicet homine. Necessario ergo homo est aliquid totum cuius pars sit caro ; et illud totum sit Christus. Vnde idem dicit : Deus in eternam personam diuinitatis temporalem accepit substantiam carnis. Ascendo ad Patrem meum et Patrem uestrum, ad Deum meum et Deum uestrum. Si Christus non est aliqua substantia creata non habet Deum, quia tantum creature Deus est. Sed ipse dicit se habere Deum. Necessario ergo est aliquid quod habet Deum uel creatorem. Dicitur alibi quod tanta est unio hominis et Dei quod totum Deus, totum homo. Si enim sic intelligatur Deus est homo, id est hominem habet, sic potest dici anima est caro id est habet carnem.

Augustinus dicit super Iohannem quod aliud est Verbum Dei et aliud homo. Quid hic per hominem significatur? Si enim ut quidam opinentur, hic per hominem anima et caro intelligitur et non aliquid compositum ex duobus, dicere deberet aliud est Verbum Dei, aliud est homo, cum per hominem plura et non unum significaretur. Item Augustinus dicit alibi, super epistolam ad Colossenses : Homo excellentius assumptus personam gerit sapientie. Item dicit auctoritas : Qui descendit id est Deus, et qui ascendit id est homo. Dicit enim expositor quod diuinitas et humanitas sunt eadem persona. Vnde Leo papa : Mirabilior nobis fit in Deo humilitas quam potentia, et difficilius capitur a nobis maiestatis diuine exinanitio quam seruilis forme summa prouectio. Et post : Licet aliud sit creator et aliud creatura in unam tamen personam con[40v]currit utriusque nature proprietas : omnia que Dei sunt et hominis simul humanitas expleuit et diuinitas.

Cap. IV

Legitur quia Christus sicuti homoousyon Patri, sic est homoousion matri. Sed si Christus non est id quod est homo sed tantum id quod est Pater, nichil quod est substantiale matri est substantiale Filio, et e

---

11 tanta] tota P. 20 dicit alibi *om.* V. 32 lege cap. VII libri 4 *add* A *in marg.*

7-29 Ascendo-divinitas : Ap. 3 (297 B-C) juxta quod legendum esset l. 18 : alia sunt homo. 30-2 Legitur-commune : Ap. 3 (297 D).

---

3 August., *Contra sermonem Arianorum* c. 9 PL., 42, 690 6 August. *De fide ad Petrum* c. 17 PL., 40, 772. 7 Jo. 20, 17 15 August., *In Joann. tract.* 69 PL., 35, 1817. 20 August., *De agone christiano.* 20 PL., 40, 302 22 P. Lombardus, *Collectan. in epist. ad Ephesios* PL., 192, 200. 31 J. Cassien, *De Incarnatione Domini* VI. 13 PL., 50, 171.

conuerso. Ergo non est [ei] consubstantialis, cum nullum habeat substantiale cum illa commune. Confitemur ita in Christo duarum substantiarum unionem, non mutationem, uel uersibilitatem uel permixtionem uel confusionem.

Dicit Hylarius in IX° libro de Trinitate quia homini acquirebatur ut esset Deus. Idem in VIII° libro de Trinitate : Nemo plane uitam suam nescit qui Christum Iesum ut uerum Deum ita uerum hominem ignorat. Si enim non est id quod est homo, non est homo ; et si non est homo, non est uerus homo. Quanta ergo temeritas negare Christum aliquem hominem esse et tamen ipsum uerum hominem predicare.

Augustinus dicit super « Domine refugium », quod incepit esse quod non erat, seruata substantiarum proprietate ; quod erat creabile mansit creabile, et quod increabile, increabile, et quod mortale, mortale et quod immortale, immortale ; utrumque una immortalis tamen persona et uere immortalis ; unde Ysidorus in libro de summo bono ait : humanitas a Christo suscepta tertia persona est in Trinitate. Cui consonat illud quod Augustinus dicit in II° libro de Trinitate forma sucepti hominis persona Filii est. Quid apertius ?

Cap. V

Quomodo audes dicere quod nichil quod est assumptum est persona Filii. Redi ad cor tuum et animaduerte ueritatem. Quis sit qui loquitur attende. Recole quod periculum anime tue incurris si negaueris tam manifestam ueritatem. Memorare quod homo etiam erat qui negauit Christum esse aliquid quod sit homo, et ideo potuit decipi ; et utinam solus deceptus alios non decepisset. Si enim nondum credis predictis auctoritatibus, audi quid Augustinus dicat in eodem libro : Humanam illam formam ex Maria Virgine Trinitas operata est, sed Filii solius persona est. Idem in XIII° de Trinitate : humana natura Deo Verbo copulata est ita ut cum ipso fieret una persona.

---

23 quod] etiam quia V.

2-4 Confitemur-confusionem : Ap. 4 (298 B). 5-18 Dicit-apertius : Ap. 5 (298 C-D). 20-29 Quomodo-persona : Ap. 5 (298 D- 299 A).

---

5 Hilarius, *De Trinitate*, IX. PL. 10, 284 6 Hilarius, *De Trinitate*, VIII. PL., 10, 282 11 August. *In Psalm.* 89 *enarratio* PL. 37, 1141. 15 Isidorus, *De summo bono*, seu *Sententiarum* l. I. c. 3 PL. 83, 543. 17 August., *De Trinitate*, II. 5, 9 PL. 42, 850. 26 August., *De Trinitate*, II. 9 PL., 42, 850. 28 August., *De Trinitate*, XIII, PL., 42, 1031.

Cap. VI

Hylarius, in VIII° libro de Trinitate, sic ait : Deo est proprium fuisse aliud quam manebat, nec tamen non esse quod manserat. Hylarius dicit quod Deus est aliud quam fuit manens quod fuit. Dic ergo quomodo presumis dicere quod Christus non est aliquid quod non fuerit ab eterno. Ecce plures auctoritates habemus : Christus factus est aliquid quod non fuit. Queso ut saltem unam auctoritatem ostendas que dicat quod Deus non est aliquid in eo quod est homo, uel non factus sit aliquid quando factus est homo. Augustinus dicit : Qui essentialiter natus est de Patre, est essentialiter ille qui conceptus est et natus est de Virgine. Item Augustinus : illa dispensatio utrumque sexum honorari et ad curam pertinere monstrauit, non solum quem suscepit sed per quam suscepit, virum gerendo, de femina nascendo.

Cap. VII

Augustinus : Creator temporum inuentus est in tempore etiam ipse factus. Et alibi : homo recens sed non Deus recens ; hoc est illud inconueniens quod nos adoramus, hec est illa abusio per quam redempti sumus. Scio ubi tenentur oculi tui qui habes pro inconuenienti quod Deus sit aliquid quod non semper fuit, quia non capis modum illum quo aliquid dicitur esse aliud propter ineffabilem unionem. In hoc enim quod Deus homini secundum plenitudinem se infudit et omnia sua illi attulit et omnia que hominis erant in se suscepit, uere dicitur et est Deus homo et homo Deus, homo est Deus non per naturam sed per gratiam, non adoptionis sed per gratiam unionis siue susceptionis.

Si nondum credis audi adhuc uerba Veritatis super Lucam ubi scriptum est : hic erit magnus et Filius altissimi uocabitur. Legitur quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo accepturus erat ex tempore ut una sit persona Deus et homo. Quero quid per hominem significatur et cum dicitur homo accepturus etc. uel substantia diuina uel humana. Sed nature diuine nil datum est ex tempore ; ergo humane ; et sic substantia humana habet potentiam quam Filius Dei habet per naturam. Ergo homo habet omnipotentiam et sic est omnipotens, et sic Deus, quod ipse

---

6 habemus] quod *add.* V. 7 lege ca. VI libri II *add* A *in marg.* 8 vel] quod *add* V. 15 est *om.* V. 28 et *om.* V. 20 lege ca. IIII librí III *add* A *in marg.*

2-9 Hylarius-homo : Ap. 5 (299 B). 9-13 Augustinus-nascendo : Ap. 5 (299 C-D) *nonnullis omissis.* 15-24 Augustinus-susceptionis : Ap. 6 (300 B-C) 25-3 Si nondum-humanitate : Ap. 7 (300 D-301 A).

---

2 Hilarius, *De Trinitate,* VIII PL. 10, 284. 11 August., *De fide et symbolo* n. 9 PL. 140, 186. 15 August., *In psalm. 80 enarr.* PL. 37, 1039. 26 Luc. 1, 32.

profitetur dicens : Data est michi omnis potestas in celo et in terra. Audi expositorem super eumdem locum : hoc non de coeterna Patri diuinitate sed de assumpta humanitate.

Cap. VIII

Quicquid dicas de Christo, ego melius credo Christo de se quam tibi. Nonne contradicis Christo si negas quod ille affirmat ? Vide ergo quod tua expositio contraria est Christo et orthodoxis [41] patribus. Tu dicis quod homo assumptus non habet omnipotentiam et ipse dicit : Data est michi omnis potestas. Vnde Apostolus : In quo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter. Tu ipse diiudica. Quid est illud in quo habitat omnis plenitudo corporaliter ? Numquid Verbum Dei ? Cur ergo addit corporaliter ? Hylarius in VIII° dicit : Vera fides est neque ignorare Deum quod homo sit, neque carnem ignorare quod Verbum sit.

Cap. IX

Recole quid nomine carnis significetur. Audi Augustinum : Verbum caro factum est, id est homo pars ponitur pro toto. Cui consonat illud in Iohanne : Potestatem dedit ei iudicium facere quia filius hominis est. Hylarius dicit : Non est ignorandum carnem esse Verbum, et humanitati data est omnis potestas in celum et in terram. Assignent si possunt quid sit illud cui data est omnis potestas iudicandi, quod uocatur filius Altissimi, quod temporali relatione refertur ad matrem. Si ergo Christus non est aliquid ex Virgine sed eius uestis inde est, quomodo est Filius Virginis ? Sicut ergo Verbum luceret per se, homo assumptus ex Verbo, sic Verbum per se persona est, homo uero personantiam ut sic loquar habet ex Verbo. Sed minus lumen cedit maiori, id est homo assumptus trahit suam personantiam ex Verbo, et dicitur et est persona una cum illo ex eadem personantia quam habuit Verbum ab eterno ; unde scriptum est : natura naturam non consumit sed persona personam quia nomen iuris est. Hoc diligenter intuere lector, et intelliges quare homo dicatur in personam non in naturam assumptus.

---

10 corporaliter] divinitatis V. 11 lege ca. VI libri II. *add* A *in marg.* 19 celum et in terram] celo et in terra V.

5-13 Quicquid-Verbum sit : Ap. 7 (301 A-B). 15-17 Recole-hominis est : Ap. 7 (301 B). 18-30 Hylarius-assumptus : Ap. 7 (301 C-302 A) *paucis omissis.*

---

1 Matth. 28, 18. 2 Glossa ord. in Matth. 28 PL. 114, 178. 9 Col. 2, 9. 12 Hilarius, *De Trinitate* VIII PL. 10, 283. 15 August., *Contra sermonem Arianorum* c. 9 PL. 42, 690. 17 Joann. 5, 27.

Cap. X

Quero quid in Christo subiectum fuit sensibilitati. Non enim anima fuit sensibilis nec caro ; quia quod non est animal non est sensibile. Si ergo in Christo non fuit aliquid compositum ex anima et carne, nec uere Christus fuit sensibilis nec mortalis et sic nec mortuus. Item, nonne perceptibilis erat discipline et risibilis. Si ista ei conueniunt, quomodo non erat id quod est homo ? Vel si hec species homo non predicatur de eo, quomodo eius proprium potest ei conuenire.

Numquid dicet aliquis : quia Christus potuit flere sed non ridere. Si ergo ea dicuntur de Christo que soli substantie ex anima et carne constitute habent conuenire, quis audet negare ipsum esse substantiam ex corpore et anima constitutam ?

Dominus dicit loquens Iudeis : soluite templum hoc et in triduo excitabo illud. Quero igitur cuius rei fuerit illa solutio ? De carne enim scriptum est : non dabis sanctum tuum uidere corruptionem. Ergo necessario separatio illa fuit anime et carnis. Diuinitas enim a neutro separata est. Sed quomodo mors secuta est diuortium cum non erant unita ad aliquid uiuens constituendum ?

Cap. XI

Concedunt nobiscum quia Christus est homo ; non enim cum mutatione intellectus audent mutare et uerba. Nos quidem sic intelligimus, immo omnes catholici intellexerunt : Christus est homo, id est substantia creata constans ex corpore et anima. Ipsi sic exponunt : Christus est homo, id est habens hominem. Si Christus non est homo eadem significatione quam aliquis ex nobis, quomodo frater noster est ? Petrus homo erat, non hominem habebat. Christus homo erat, id est hominem habebat, ut isti exponunt. Numquid ergo licet pluraliter inferre : ergo Christus, et Petrus homines erant. Iterum : nonne passibilis et mortalis erat sicut unus ex nobis. Si ergo passibile potest nobis et illi in eadem significatione conuenire, quare non homo ? Quare potius concedimus accidentia nobis et illi esse communia et non esse hominem ? Numquid conuenit nobiscum in accidentalibus et non in substantialibus ?

Dicit Apostolus in epistola ad Hebreos quia Christus similiter nobis

---

3 lege ca. IIII libri II. *add.* A *in marg.* 5 nec] vere *add* V. 6 quomodo] sed V. 22 lege ca. VIII libri II *add* A *in marg.* 24 hominem] Nestoriana heresis *add.* V. 26 id est] et V. 27 et Petrus] V. Petrus et A.

2-18 Quero- constituendum : Ap. 12 (308 C-D) 20-32 Concedent-substantialibus : Ap. 12, 13 (309 A-B). 33-6 Dicit-seculorum : Ap. 14 (310 A-B).

---

13 Joann. 2, 19. 33 Hebr. 2, 14

carne et sanguine id est anima participauit, ubi dixit quia pueri comunicauerunt carni et sanguini sed ipse similiter participauit eisdem, id est erat homo constans ex anima et carne ut dicit expositor ; et alibi super primam epistolam ad Timotheum ubi legitur : Regi seculorum, dicit expositor quia homo assumptus non semper fuit rex seculorum sed in tempore cepit esse rex seculorum.

Cap. XII

Videat hic quilibet fidelis et iudicet an scripture manifeste dicant quod Christus [41ᵛ] est id quod est homo ut sic nobiscum habeat ueram fraternitatem et non fictam humanitatem.

Item dicit idem Apostolus : angelos nusquam apprehendit sed semen Abrahe apprehendit, id est in unitatem persone uniuit, unde debuit per omnia fratribus assimilari. Sed in nullo substantiali nobis similis est si non est id quod est homo. Quomodo ergo per omnia fratribus assimilatus. Agnosce saltem quia ipse Apostolus aliter sentit quam tu de Christo, uel responde si potes : si Christus per omnia assimilatur fratribus, ergo in substantialibus genere et specie, et aliis substantialibus, et omnibus naturalibus. Vide igitur an sententia apostolica uelis nolis te conuincat qui dicis : hec species homo non conuenit Christo.

Item, quid magis naturale homini est quam constare ex carne et anima cum sit esse animalis secundum prudentiam huius seculi, nec nature humane capax est cui talis compositio non competit. Si ergo non conuenit Christo hoc sine quo nullus potest esse homo, quomodo per omnia fratribus assimilatur ; uel si Christus non constat ex corpore et anima quomodo per omnia fratribus assimilatur. Ergo aut confitere Christum plenum hominem, nature nostre per omnia participem et ex anima et carne constantem, aut nega ipsum nobis per omnia preter peccatum assimilari. Omnia enim que Dei sunt per naturam et hominis sunt per gratiam, et omnia que hominis sunt per naturam et Dei sunt per dignationem ; inde est quod persona eadem est utriusque, sicut Augustinus dicit Christum esse id quod est Deus et esse id quod est homo ; quod et nos credimus et confitemur quia hec fides communis est omnium sanctorum. Per id, inquit, quod Verbum est, equalis est Patri, per id quod est homo, maior est Pater.

---

15 lege ca. VI libri II *add.* A *in marg.* 28 sunt² *om* A.

8-34 Videat-Pater : Ap. 14 (310 B-311 A).

---

3 P. Lombardus, *Collectan. in epist. Pauli. in I Tim.* PL., 192, 334. 11 Hebr. 2, 16.

Cap. XIII

Si Christus non est id quod est homo, quomodo Apostolus eum connumerat hominibus dicens : factus est primus homo in animam uiuentem, secundus homo in spiritum uiuificantem, et primus homo de terra terrenus et secundus homo de celo celestis. Vide quia si Christus non esset id quod est homo, non diceret secundus homo uel nouissimus homo respectu primi ; ueluti nemo dicit hec uestis est prima, hic uestitus est uestis nouissima. Si ergo primus homo uerus homo fuit, quomodo secundus homo uerus homo non est id quod est homo sed habens hominem. Aufer omnem ordinem inter illos et ille non dicitur primus nec ille nouissimus. Si Iesus tantum haberet materiam primi hominis et non esset aliqua substantia constans ex carne et anima, quomodo esset de eadem materia de qua primus homo. Numquid iste purpuratus et hec purpura possunt dici de eadem materia. Solent his et huiusmodi respondere dicentes : ideo dictus est Christus esse humane nature quia indutus est carne et anima. Numquid natura uestis dicetur esse uestiti, qualis celestis tales celestes, ut dicit Apostolus. Et alibi dicit : sicut portamus imaginem terreni portemus imaginem celestis. Quis est iste celestis ? Nonne homo Verbo Dei unitus, qui est dictus celestis quia supra humanam legem de Spiritu Sancto conceptus est ?

Dicit Augustinus, in omilia de Symbolo : hec fuit natura hominis qui factus est ex Virgine, que natura fuit Virginis ex qua Christus formatus et natus est, quemadmodum eiusdem nature est cum Patre secundum diuinitatem. Quero quid eiusdem nature sit cum matre si aliquis homo non consistit ex anima et carne Christi. Item si anima et caro in Christo uniuntur dissimiliter a ceterorum hominum, quomodo similis est matri cum qua idem est humanitate sicut cum Patre idem est divinitate.

Cap. XIV

Hylarius dicit in II° libro quia Christus uoluit esse corporeum. Quero quid illud corporeum fuerit uel sit, quod Hylarius confitetur Christum fuisse, si non est homo constans ex anima et carne. Numquid mauis Christum membra corporis humani habere quam uerum hominem. Pro

---

5 lege ca. II. libri II. *add* A *in marg.* 10 Jesus] ille V. 16 tales] et *add* V. 23 quemadmodum] quamdam V. 31 mauis]maiora AV.

2-14 Si Christus-materia : Ap. 14 (311 A-B) 14-27 Solent-divinitate : Ap. 15, 16 (311 C-D). 29-10 Hylarius-unitas : Ap. 16, 17 (311 D-312 B).

---

3 I Cor. 15, 45. 16 I Cor. 15, 48 s. 29 Hilarius, *De Trinitate*, II PL. 10, 66.

Ysaac oblatus est aries, uiua hostia ; pro Christo uero secundum diuinitatem impassibili, quid est oblatum? Numquid sola caro, et non potius consortium anime et carnis id est homo. Non est auditum quod qui non est homo uerus homo diceretur. Agnus paschalis qui Christum figurabat, erat aliquid et Christus secundum humanitatem nichil erat. Figura aliquid erat ; ipsa uero ueritas nichil erat. Non enim diuinitatis sed humanitatis aries uel agnus ille figura. Sed humanitas nichil est, sed aliqua secundum dogma nouitatis. Si igitur homo assumptus non unum sed aliqua fuit, nec Christus [42] aliquid obtulit sed duo. Ecclesia confitetur duas naturas in Christo unitas. Oportet per duas naturas intelligere uel duas substantias uel duas proprietates earum, uel unam substantiam uel unam proprietatem. Quod autem altera natura est diuina usia, nemo est qui ambigat ; nichil enim est in Deo quod non sit Deus. Que enim posset partium vel forme ad substantiam adesse concretio, a quo creata consistit omnis forma omnisque compago. Quid igitur per alteram naturam intelligitur? substantia uel proprietas? forsitan more solito dices non unum aliquid sed plura per alteram naturam intelligitur, scilicet anima et corpus. Quid plura? Rectius Christus intelligitur triplicis esse substantie quam gemine, secundum istos ; et non erit aliquid corporeum ; quod est contra Hylarium ; neque substantia humanitatis ex anima et carne continetur, quod est contra Hieronymum qui dicit : neque audiendi sunt. Augustinus et Hylarius dicunt : aliud Verbum aliud homo, sed non alius. Aliud est enim esse, aliud habere. Hoc est uerbum uite de quo Iohannes dicit : quod audiuimus et uidimus et manus nostre contrectauerunt. Non solum audiebatur ; quia et paterna uox audita est ; sed etiam uisus et manibus contrectatus. Negabis uisibile et palpabile quod Iohannes confitetur se contrectasse? Aliud est enim rem indumenti tangere, aliud est ipsum indumentum. Sed Iohannes dicit in ipsum Verbum horum effectus expleuisse sensuum. Si potes, hec detrahe Christo et confer ea indumento. Ego principium qui et loquor uobis ; in principio uerum Deum intellige esse ; in eo quod dicit : qui et loquor uobis, uerum hominem agnosce.

Dicit propheta : post hec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est. Homo est et quis cognoscet illum.

---

8 igitur] ergo V. lege ca. II libri II. *add.* A *in marg.* 13 lege ca. IIII libri II *add.* A *in marg.*

10-33 Oportet-illum : Ap. 18, 19 (312 B-313 A).

---

23 I Jo. 1. 1. 29 Joann. 8, 25. 32 Bar. 3, 38.

Cap. XV

Quomodo ergo audes negare ipsum esse uerum hominem et id quod est homo, cum Spiritus Sanctus per prophetam asserat uerum hominem super terram uisum et inter alios homines conuersatum. Humiliabam in ieiunio animam meam et oratio mea in sinu meo conuertetur. Cuius est hec uox? Hominis assumpti, qui orat non alium sed sibi personaliter unitum ut dicit expositor. Constat quia persona non est unita persone ; nec habens hominem est sibi unitum. Quis ergo orat? Quis est oranti personaliter unitus? Homo assumptus loquebatur ad Verbum sibi unitum. Hic est homo qui non uidebit mortem et eruet animam suam de manu inferi. Centurio ille magnus dicit : uere hic homo Filius Dei erat. Quid, quero, demonstrabat? Quid Filium Dei predicabat? Nonne illum hominem assumptum? Nam ut dicit Hylarius, creaturam illam Filium Dei profitebatur. Augustinus dicit quia assumptus est homo ille in unitatem persone ut qui suscepit et quod suscepit una esset persona. Quid apertius?

Negant tamen acquisitum esse homini assumpto ut sit Deus, quod Hylarius dicit. Item, quid est hominem in eamdem personam uniri nisi unam et eamdem personam fieri? An idem putas in personam assumi et personam uniri? Si persona assumens non esset id quod assumpsit sed assumptum assumentis indumentum tantum et uestis esset, cur pro solo indumento Filius diceretur Patre minor?

Legitur quia non sic assumpta est creatura in qua appareret Spiritus Sanctus sicut assumptus est filius hominis in qua forma persona Verbi presentaretur, non ut haberet Verbum Dei sicut ceteri sapientes sed quod Verbum ipsum esset. Aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo. His uerbis Augustinus manifeste exprimit hoc quod credimus de Verbi incarnatione. Dicit enim Filium hominis assumptum esse ; uelis nolis, oportet ut concedas quia hoc quod Verbum assumpsit est filius hominis. Dic queso, quid est hoc quod est assumptum et quod est filius hominis? Vide saltem nunc tot documentis edoctus, quia aliquid quod est homo constat ex anima et carne Christi. Igitur si id quod est assumptum est filius hominis, necessarium est ut sit et filius Dei, uel Filius Dei non

---

2 ergo *om.* V. ipsum] Christum ipsum] V. 5 Lege ca. VI. libri II. *add.* A *in marg.* 27 esse *om.* V.

2-15 Quomodo-apertius : Ap. 19 (313 A-B). 16-17 Negant-dicit : Ap. 19 (313 C). 17-3 Item quid-Virginis : Ap. 19 (313 D-314 C) *nonnullis omissis.*

---

4 Psalm. 34, 13. 11 Mc. 15, 39. 13 Hilarius, *De Trinitate,* III PL. 10, 82. 14 August., *De bono perseverantiae* 24 PL. 45, 1033. 22 August., *De Trinitate* II, 6 PL. 42, 851.

sit filius Virginis? Absit enim quod Verbum et id quod assumptum est non sit filius Virginis, cum de utroque dicat auctoritas quod filius est Virginis.

Cap. XVI

Item attende quod dicit Augustinus quod assumptus est filius hominis non ut haberet tantum [42v] sed ut esset ipsum Verbum. Ait enim : aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo. Dicit Christus : Ascendo ad Patrem meum et patrem uestrum, ad Deum meum et Deum uestrum. Si igitur Christus non est nisi id quod fuit ab eterno, dic quomodo habet Deum. Nichil enim habet Deum nisi id quod est aliquid creatum. Dicit Augustinus : si quis dixerit atque crediderit hominem Iesum Christum a Filio Dei non fuisse susceptum, anathema sit. Cui consonat illud Bede : pereat de terra memoria eorum qui Christum Deum et hominem uerum denegant. Eadem igitur substantia et facta est et predestinata ; ab eterno predestinata et facta in tempore. Et gerit ergo homo uniuersa que Dei sunt ; habet Deus et gerit omnia que hominis sunt preter peccatum. Hinc est quod fidei profitetur religio uera esse de Christo utriusque gesta substantie et utriusque ueritatem substantie. Inde est ut infectus dicatur secundum diuinitatem, factus secundum humanitatem.

Augustinus loquens de assumpto et de assumente dicit : utrumque non duo sed unus est Christus qui secundum id quidem quod homo est predestinatus ut sit filius, non adoptionis sed sit filius naturalis, non per naturam sed per gratiam, non adoptionis sed unionis. Apparet itaque in capite nostro fons gratie. Ita enim quilibet fidelis fit per eamdem gratiam christianus sicut homo ille per gratiam Christus. Idem alibi : qui fecit hominem illum talem ut nunquam habuit uoluntatem malam nec habiturus sit, ipse fecit in membris eius ex mala uoluntate bonam. In libro de Trinitate idem dicit : ille fecit nos credere in Christum qui nobis fecit in quem credimus Christum. Ille facit in hominibus principium fidei qui fecit hominem principem fidei et perfectorem Iesum.

---

10 aliquid] aliquod V. 11 lege ca. III libri II. *add.* A *in marg.* 12 lege ca. IIII. libri. II *add* A *in marg.*

5-10 Item-creatum : Ap. 19 (314 C-D). 10-19 Dicit Augustinus-humanitatem : Ap. 19 (315 A-B). 20-30 Augustinus-Iesum : Ap. 20 (316 B-C).

---

7 Joann. 20, 17. 11 August., *De fide et symbolo* 8, PL. 40, 186. 20 August., *De prædestinatione sanctorum* 15, n. 31 PL. 44, 982. 28 August., *De praedestinatione sanctorum* 15 PL. 44, 983.

Cap. XVII

Sanctus Anselmus Cantuariensis archiepiscopus, in libro de incarnatione Verbi dicit : Suscepit autem hominem in unitatem persone sicut dictum est, ut sint due nature, diuina scilicet et humana, una persona. Item idem in eodem : Nam et Deus et ante hominis assumptionem persona erat, nec postquam hominem assumpsit persona destitit esse ; et homo assumptus est persona. Item idem de eodem : Sicut enim in Deo una natura est plures persone, et plures persone una natura sunt, ita in Christo una persona plures nature et plures nature sunt una persona. Quemadmodum enim Pater est Deus, Filius est Deus et Spiritus Sanctus est Deus et tamen non tres dii sed unus est Deus, ita in Christo Deus est persona et homo est persona, nec tamen due sunt persone sed una persona. Non enim est alius Deus, alius homo in Christo, quamuis aliud sit Deus, aliud homo ; sed idem ipse est Deus qui et homo. Verbum enim caro factum assumpsit naturam aliam, non aliam personam. Item idem qui supra : Non enim est idem dicere homo, et assumptus homo a Verbo, id est Iesus, quoniam in nomine hominis sola intelligitur natura, in assumpto uero homine uel in nomine Iesu intelligitur cum natura, id est cum homine, collectio proprietatum que est eadem eidem assumpto homini et Verbo. Quapropter non dicimus Verbum et simpliciter hominem eamdem personam esse cum Verbo quam quemlibet hominem, sed Verbum esse illum assumptum hominem id est Iesum. Sicut non credimus eumdem hominem eamdem esse personam simpliciter cum Deo ; sed cum illa persona que Verbum et Filius est, ne uideamur confiteri ipsum hominem eamdem personam esse que Pater est aut Spiritus Sanctus. Sed quoniam et Verbum est Deus et ille assumptus homo est homo, uerum est dicere quod Deus et homo eadem persona est ; sed in nomine Dei subaudiendum est Verbum, et in nomine hominis subintelligendus est filius Virginis, ut Cassianus dicit ; et hac intelligentia Verbum factum sit caro non ut conuersione aut mutabilitate aliquid cepit esse quod non erat, sed ut potentia diuine dispensationis Verbum Patris nunquam a Patre discedens homo proprie fieri dignaretur incarnatusque sit unigenitus secreto illo mysterio quo ipse nouit ; nostrumque namque est credere, illius nosse ; ac sic ipse Deus Verbum totum suscipiens quod est hominis, homo sit et homo assumptus totum accipiendo quod Dei est, aliud quam Deus esse non possit qui natus est

4 item *om.* V. 21 quam] vel V. 28 ut *om.* V. 32 incarnatusque] incarnatus quod V.

2 S. Anselm. Cantuar., *De Incarnatione Verbi* PL., 158, 278 A. B. C. 15 S. Anselm. Cantuar., *De Incarnatione Verbi* PL., 158, 279 B. 28 Joann. Cassian., *De Incarnatione Domini,* I. 5 PL., 50, 26.

de Virgine Maria. Item idem qui supra : numquid enim per Verbi aut Spiritus sanguinem reconciliata aut pacificata sunt omnia? Non utique. Neque enim in [43] naturam cadere impassibilem res ulla potuit passionis, aut sanguis fundi ualuit nisi hominis, aut mori alter quam homo ; et tamen idem qui in sequentibus mortuus dicitur, idem superius imago Dei iniuisibilis predicatur. Quomodo ergo hoc? scilicet quia id omni modo ab apostolis cautum est ne aliqua uideretur in Christo esse diuisio, et unito in filio hominis Filio Dei inciperet per erraticas interpretationes duas habere personas ac per prauas atque impias opiniones qui esset scilicet unus in se, duplex fieret in nobis ; et ideo pulcre ac mirabiliter ab ipso unigenito Filio Dei usque ad unigenitum filium hominis predicatio apostolica descendit, et ipse natus est ut uoluit cuius fuit hoc ipsum ut nasceretur. Interim quia horum homoousyon parienti dicis natiuitatem esse debere, ego Dominum Iesum Christum omousyon fuisse dico et patri pariter et matri ; non quod alter qui omousyos Patri, alter qui omousios matri, sed quia idem Dominus Iesus Christus et homo nascens est et Deus, utriusque parentis in se habuit proprietatem, dum et in eo quod homo est humane matris reddidit similitudinem, et in eo quod Deus est Dei Patris habuit ueritatem.

Cap. XVIII

Magister Hugo Sancti Victoris, in libro sacramentorum : itaque Verbum persona accepit hominem non personam sed naturam ut qui suscipit et quod suscepit una esset in Trinitate persona. Neque enim assumpto homine quaternitas facta est, sed trinitas mansit, quia homo assumptus ex quo Deus esse cepit non alia persona esse cepit quam illa que eum suscepit. Qui ergo hominem assumptum negat personam esse, negat hominem in personam assumptum esse. Si enim illud nunquam futurus esset, frustra ad illud aliquando assumptus esset. Nunc igitur homo assumptus persona est ; et non alia, sed ipsa illa persona a qua assumptus est, quia et assumens et assumptus una persona est.

Item, idem in cantico pro assumptione Virginis Marie : et ecce fauus distillans labia tua : Quid enim impressum est in te, assumptum est de te, et ipsum factum est dulcedine plenum in me. Modo ergo sum quod sum, et sum quod factus sum. Quod autem sum, semper sum ; tamen utrumque uere sum et quod factus sum et quod sum, alterum ex te, alterum ante te.

---

22 suscipit] suscepit V. 23 lege ca. X. libri III. *add.* A *in marg.*

---

1 Joann. Cassian., *De Incarnatione Domini*, V. 7 PL. 50, 114. 12 *Id. ibid.*, VI, 13 PL. 50, 171 A. 21 Hugo de Sancto Victore, *De Sacramentis* l. PL. 176, 394 B. 31 Hugo de Sancto Victore, *Pro assumptione B. Marie* PL. 176, 1213 A. B.

Bernardus Clareuallensis, super Missus est Gabriel : ideoque quod nascetur ex te sanctum uocabitur filius Dei. Attende queso quam reuerenter dixerit : quod nascetur ex te sanctum uocabitur filius Dei. Ut quid enim ita simpliciter sanctum, et absque additamento. Credo quod non habuit quid proprie digneue nominaret illud eximium, illud magnificum, illud reuerendum quod de purissima uidelicet Virginis carne cum sua anima unico Patris erat uniendum. Si diceret sancta caro uel sanctus homo uel sanctus infans, quicquid tale poneret parum dixisse uideretur. Cui diligenter igitur inspicienti que premissa sunt, dubitare licebit ex anima Christi et carne hominem quemdam subsistere qui predestinationis et aliorum que predicta sunt ualeat esse capax? Moneo te lector ut predicta sub uno rationis intuitu congreges ; uidebis homini esse collatum ut sit persona diuine substantie, et quod manens Deus quod erat sit homo factus quod non erat.

Explicit liber primus

---

1 Beatus Bernardus V. 11 te *om.* A. 12 videbis] videlicet V. 15 Explicit liber primus] *om.* V *sed add.* Apostolice littere contra predictos errores. Alexander episcopus servus servorum Dei venerabili fratri W[illelmo] Remensi archiepiscopo, apostolice sedis legato, salutem et apostolicam benedictionem. Cum Christus perfectus Deus et perfectus sit homo, mirum est qua temeritate quisquam audet dicere quod Christus non sit aliquid secundum quod homo. Ne autem tanta possit in ecclesia Dei abusio suboriri vel error induci. fraternitati tue per apostolica scripta mandamus quatinus convocatis magistris scolarum parisiensium et remensium et aliarum circumpositarum civitatum, auctoritate nostra sub anathemate interdicas ne quis de cetero dicere audeat Christum non esse aliquid secundum quod homo, quia sicut verus Deus ita verus est homo ex anima rationali et humana carne subsistens. Datum Veste, XII kal. martii.

Nicolaus susprior Sancti Victoris. — Sciatis igitur et pro certo teneatis quemdam de fratribus nostris qui tunc temporis scolaris erat interfuisse recitationi illorum scriptorum ex parte domini pape facte a domino remensi archiepiscopo in domo domini Philippi archidiaconi parisiensium, in presentia magistri Petri manducatoris et ceterorum magistrorum parisiensium, et hoc totum factum fuisse ante concilium. *Sic desinit* V.

8-14 Cui diligenter-non erat : Ap. 20 (316 C).

---

1 S. Bernardus, *Super Missus est homilia* IV, PL., 183, 81 D.

Incipit secundus *catholicorum contra eosdem hereticos*

Cap. I

Secundus liber predictas hereses et plenius exponit et antiquitus dampnatas in conciliis manifestius probat.

Sed in eo primum agitur de quodam libro heretico qui sine auctore est, cuius titulus est talis : Incipiunt sententie divinitatis, sed uerius diceretur temeritatis et erroris, qui sic incipit : Omnes sitientes venite ad aquas et bibite, amici, et inebriamini, carissimi. In hoc igitur libro prescripte hereses et profane uocum nouitates et oppositiones false nominis scientie quas Apostolus monet uitandas, totis ingeniis astruuntur.

Fertur etiam hic liber Petri Abeilardi fuisse aut ex libris eius excerptus. De quibus quid faciendum sit, ita| legimus : Ex decretis Innocentii : Innocentius episcopus, seruus seruorum Dei, archiepiscopis Remensi et Senonensi S[amsoni] et H[einrico] eorumque suffra[43v]ganeis, salutem et apostolicam benedictionem. Per presentia scripta mandamus fraternitati uestre ut libros erroris Petri Abeilardi ubicumque reperti fuerint igni faciatis comburi, etc.

Hoc ipsum dilecto filio suo Bernardo Clareuallensi abbati cum eisdem precipit.

Ex hoc igitur heretico libro quedam excepta eisdem uerbis et sensibus quibus leguntur, sub uocabulo « heresis » proponimus. E contra catholicorum patrum auctoritates manifestissimas ad destructionem hereseos sub uocabulo « catholice » opponimus.

Heresis

Quedam sunt persone tantum et non personales. Persone et personales, sicuti humanitas et albedo, que non faciunt aliquam differentiam a ceteris, quia quicquid est homo albus, humanitate et albedine est homo albus. Persone et personales sicut Socratitas uel Platonitas, scilicet collectio omnium proprietatum compacta ex omnibus accidentibus partium tam substantialium quam accidentalium, forma uidelicet dissimilitudinis que facit eum diuersum ab omnibus aliis. Nunquam enim talis collectio ita integra et plena in ullo alio reperitur. Hoc dicitur persona. Dicitur

---

14 *Petrus abeilardus* *add.* A *in marg. super.*

25-6 Quedam-utriusque : SD. 162*, 17-163*, 6. *Juxta quod lege* : Proprietatum quedam sunt persone tantum et non personales, quedam sunt persone et personales. Persone et non personales sicuti...

---

9 I Tim. 6, 20. 13 Innocentius II, *epist. 448* PL. 179, 517.

etiam persona per se sola. Nunc uero a naturalibus ad theologiam transeamus similiter assignando quod quedam proprietates sunt. Est persona et non personalis, et quedam persona et personalis. Persone et non personalis, sicuti est diuinitas que omnium personarum communis est ; sicut enim diuinitate Pater est Deus, ita singule persone. Personalis proprietas est paternitas, filiatio, conexio utriusque.

Item : Vere igitur et catholice dicamus Deum et hominem non esse partes Christi, quoniam nichil Christi est Deus et nichil Christi est homo ; iam enim pars aliqua totum suum esset. — Si opponatur : Diuinitas Christi est aliquid Christi et ipsa est Deus ; ergo aliquid Christi est Deus ; respondeo : immo tamquam de alio et alio atque diuerso loquar de Deo et diuinitate. Secundum Augustinum Christus constat ex Deo et homine, sic intelligitur : non ex eo quod Deus, non ex eo quod homo, sed ex diuinitate et humanitate. Ex his utique constat.

Item : non est nature aliquid agere sed persone, sicut nature non est gignere sed persone.

Item, si dixerimus naturam que communis est trium personarum genitam esse, procul dubio natura genita Pater non est ; immo a natura Patris que non est genita, alia est.

Cap. II

Catholica

Hilarius : Ecce non deseruit natus Deus nature sue proprietatem, et naturali in Patre uirtute est cuius in se tenet naturali natiuitate naturam.

Augustinus, contra Felicianum : Fatendum tibi est ex substantia Patrus exstitisse Filium si et natus et Deus est, aut Filium pariter et Deum negare. Nam Filius in eo quod est indifferentis nature ueraciter prolatus est quia ex eo qui est, id est ex gignente, non dissimilis natus est qui nascendo incorruptibilem ex incorruptibili Patre uidetur habere substantiam. Vna est Patris substantia, una persona. Hec cum genuit, ex hac sine dubio non diuersa noscitur exstitisse sed altera ; que non aliud docetur esse quam prima, dum et communis docetur et propria. Communis, inquam, unitate substantie ; propria, discretione persone. Cum ergo in se extet illa que nata est, non quicquid acciderit huic ad gignentem necessario transit, sicut ad nascentem quicquid proprium ac substantiale

---

7-14 Vere-respondeo : SD. 68* 10-25 immo-divinitate : SD. 69*,2-3 Christus-constat : SD. 69*,5-7. 15-16 Non est-persone : SD. 57*,15-16. 17-19 si dixerimus-est : SD. 60*, 5-7.

---

22 Hilarius. *De Trinitate* IX, 36 (PL., 10. 308 B). 24 Ps-August. *Contra Felicianum de unitate Trinitatis*, c. 6 (PL., 42, 1162) 22 *Ibid.*, c. 7. 29 *Ibid.*, c. 9. (PL., 42, 1163)

gignentis constat esse, peruenit. Non enim sicut Filio ipsa generatione collata est diuinitas Patris, sic ad Patrem refertur humilitas prolis. Quod ideo non fit quia quamuis de una, id est Patris, substantia fuerit similis genita, tamen quia iam in se ipsa exstat, quecumque huic extrinsecus ingeruntur non communia dicuntur esse sed propria.

Augustinus, De Trinitate : Si gignens ad id quod gignit principium est, Pater ad Filium principium est, quia genuit eum. Si ergo et qui datur principium habet eum a quo datur, fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia.

Idem super Evangelium Iohannis : Non loquetur a semetipso sed quecumque audiet loquetur. Audire uel scire illi esse est. Item quecumque uiderit Patrem facientem Filius, etc. audit Filius et uidet Filius; et ipsa uisio et auditio Filius ; et hoc est illi audire quod esse, et hoc est illi uidere quod esse. Ab illo audiet a quo procedit. Audire illi scire est, scire uero esse [59] est. A quo illi essentia, ab illo scientia. Ab illo ergo audientia, quod nichil est aliud quam essentia.

Bernardus Clareuallensis ad Eugenium : Vnus est Deus ; si dici possit unissimus est. Idem est semper et uno modo. Non modo unus sibi ; et in se unus est. Nichil in se nisi se habet, non ex tempore alterationem habet, non in substantia alteritatem. Trinitas est tamen Deus. Quid ergo? Destruimus quod dictum est de unitate [quia inducimus Trinitatem]? Non, sed statuimus. Si tria quomodo non numerus? Si unum, ubi numerus? Sed habeo, inquis, quod numerem et quod non numerem : substantia una est, persone tres. Quid obscurum in hoc? Nichil, si persone seorsum a substantia cogitentur. Nunc uero cum tres ille persone illa substantia sint, et illa una substantia tres ille persone, quis numerum neget? Nam uere tres sunt. Quis numeret tamen? Nam uere unum sunt. Quid numerasti? Naturas uel substantias aut diuinitates? Vna est. Multa dicuntur esse in Deo ; sed multa unum. Non hec sed personas numero, inquis. Que non sint illa una natura uel cetera? Personarum proprietates non aliud quam personas ipsasque non aliud quam unum Deum, unam diuinam substantiam, unam diuinam naturam, unam diuinam et summam maiestatem catholica confitetur. Numera igitur si potes, aut sine substantia personas que ipsa sunt, aut sine personis proprietates que ipse sunt. Aut si diuidere quis conetur uel personas a substantia uel proprietates a personis, nescio quomodo Trinitatis se profiteri cultorem possit qui in tantam rerum excesserit numerositatem. Scrutari hec temeritas est, credere pietas est, nosse uita et uita eterna est.

---

15 esse est] esse esse A. *aug. hoc est filio videre quod est* *add A in marg. super.*

---

6 August., *De Trinit.* V. 14, n. 15 (PL., 42, 920 s). 10 Jo. 16,13. 11 Jo. 5, 19. 10 August., *In Joh. tract.* 99, c. 16, n. 4 s. (PL., 35, 1888). 17 Bernard, *De Consideratione ad Eugenium,* V. 7. n. 17, 15 (PL., 182, 798, 797).

Augustinus, De Trinitate : Omnis enim res ad seipsam subsistit ; quanto magis Deus. Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere, nefas autem est dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati sue, atque illa bonitas non substantia sit uel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua sed in illo sit tamquam in subiecto. Sed tamen siue essentia quod proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam, sicut ait : Ego sum qui sum, et Qui est misit me ; siue substantia quod abusiue dicitur ; utrumque tamen ad se dicitur, non relatiue ad aliquid. Vnde hoc est Deo esse quod subsistere ; et ideo si una essentia Trinitas, una etiam substantia.

Item : Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Neque in hac Trinitate cum dicimus persona Patris aliud dicimus quam substantia Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est sed quo est, ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, ita hoc illi est esse quod personam esse.

Augustinus ad Consentium : Tene inconcussa fide Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse Trinitatem et tamen unum Deum, non quod sit eorum communis quasi quarta diuinitas, sed quod sit ipsa ineffabilis Trinitas. Opinio qua putatur quasi aliud sit Pater aliud diuinitas eius, que illi communis est cum Filio et Spiritu Sancto, sine dubitatione respuenda. Tria hec : memoria, intelligentia, uoluntas anime insunt, non eadem tria est anima. Illa uero Trinitas non inest, sed ipsa Deus est. Si non est substantia ista diuinitas et ipsa est Deus, ergo Deus non est substantia. Quis hoc catholicus dixerit ? Non debuit dici Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius substantie sed unius diuinitatis que non est Deus ; quod falsissime creditur.

Sanctus Bernardus, super Cant. Cant. LXIX : Recedant a nobis, carissimi, nouelli non dialectici sed heretici qui impiissime disputant. Diuinitate, inquiunt, Deus est sed diuinitas Deus non est. Vnde nuper in concilio quod D[ominus] Eugenius papa Remis celebrauit, peruersa uisa est illa expositio in libro Gisleberti Pictauensis episcopi. Nam dicente Boethio : Cum dicitur Deus, Deus pertinet ad substantiam, noster commentator intulit : non que est Deus sed qua est. Quod absit ut assentiat catholica, esse uidelicet substantiam uel aliquam omnino rem qua Deus sit et que Deus non sit. Sed hoc, et cetera reprehensione digna, proprio ore in eodem conuentu dampnauit. Sed hec loquimur propter eos qui adhuc

---

1 August., *De Trinitate* VII. c. 4 ; 5 n. 9 s. (PL. 42, 942 ss.). 6 Exod. 3,14. 10 August., *De Trinit.* VII, 6 n. 11 (PL., 42, 943 ss.). 16 August., *Epist. 120 ad Consentium*, 3. n. 13 et 16 (PL., 33, 458 ss.). 21 August., *Epist. 169 ad Evodium*, 2 n. 6 (PL., 33, 460). 22 August., *Epist. 120 ad Consentium*, 3. n. 17 (PL., 33, 460). 27 Bernard. *Sermo 80 in Cant. Cant.* n. 6 et 8 (PL., 183, 1169 s.). 33 Gilbertus Porretanus, *in Boetium De Trinitate* (PL., 64, 1290 B).

librum illum contra apostolicum utique promulgatum ibidem interdictum, transcribere et lectitare feruntur.

Catholica.

Isti etiam de humanitate multa delirant. Homo, inquiunt, humanitate homo est et humanitati debet quod homo est. Falsum est ; immo nec [59v] sibi nec proprie humanitati sed Deo debet, qui et materiam et quod inde est, totum fecit : Nulla materia uel se uel de se operatur aut facit.

Humanitas, inquiunt, nichil est. Falsum est. Totus mundus canit : equalis Christus Patri secundum diuinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Quod si nichil est Christus, non iam minor sed nichil secundum humanitatem. Veritas dicit : Pater maior me est, utique secundum humanitatem, quod nemo nisi hereticus dubitat. Quod si nichil est ipse qui loquitur, nichil est secundum humanitatem.

Gregorius papa : Transire eius est ab humanitate in diuinitatem nos inducere, quia post iudicium in diuinitate eius uidebimus quem in iudicio cernimus in humanitate.

Quid multis ? Omnes catholici innumeris testimoniis astruunt in Christo humane nature seu humanitatis assumptionem uel susceptionem. Apostolica etiam auctoritas : Apparuit, inquit, benignitas id est diuinitas, et humanitas saluatoris. Que si nichil est, nulla humane nature uel humanitatis facta est in Christo susceptio. Si nulla susceptio, nulla incarnatio. Si nulla incarnatio, nulla fidei christiane religio. Si nulla religio, nullus christianus. Quis non horreat ?

Est igitur humanitas que accidentaliter et non substantialiter dicatur. Est et que substantialiter, id est naturaliter sit. Quod si nichil est, nullus homo humanitate homo est. O insania ! Dialecticus proponit : omnis homo humanitate homo est. Assumit hereticus : at humanitas nichil est. Diabolus concludit : nichil est ergo omnis homo. Si autem humanitate homo est, omnis homo et humanitas nichil est ; ergo omnis homo homo non est. O monstrum !

Ecce quomodo inuicem destruunt, inuicem concedunt, etiam nichili fiunt. Humanitati, inquiunt, debet homo quod homo est ; et humanitas nichil est ; ergo nichili debet quod est. Ille qui in ueritate non stetit, quia mendax est et pater eius, meum est, inquit, mendacium. Nec humanitas, inquiunt, homo est nec quod homo est humanitas est. Veritas rerum reprobat falsas regulas philosophorum.

Augustinus libro de Trinitate : Statua, inquit, ex auro, et aurea et aurum est. Nec statim consequens est ut uel omne aurum statua, uel

---

8 *Symbol. Quicumque* (Denz. n. 40). 11 Jo. 14, 28. 14 Gregor. *Hom. in Evang,* I. hom. 13. n. 14 (PL., 76, 1125). 19 Tit. 3,4. 37 August. *De Trinit.* VII, c. 6. n. 11 (PL., 42. 944 s.).

omnis statua aurum sit. Tamen statua ex auro et aurea et aurum est ; sicut uas ex humo uel ex terra, humosum terrenumque, eque humus et terra. Sed statua propter aliud et aurea propter aliud, et aurum propter aliud ; tamen aurum non tollit statue ne aurum sit et e conuerso. Aurea uero ad utrumque relatum utrumque confirmat. Sic omnis homo et homo et humanus et humanitas est. Omne enim relatum quod dicitur uel accidens nec ad se nec substantialiter dicitur preter id quod relatum est. Necesse est intelligatur habere quod substantialiter sit. Homo est, inquit libro de Trinitate, substantia rationalis ex anima et corpore constans, et anima sola dicitur homo et corpus solum : terra es, inquit, et in terram ibis. Multa insunt homini, qui si non est ex quibus est, nec homo homo est. Sed hec aliter, id est simpliciter de Deo, aliter de homine disseruntur.

Augustinus, libro VII de Trinitate : Omnis essentia que relatiue dicitur est etiam aliquid excepto relatiuo, sicut homo, dominus ; si non esset homo, id est aliqua substantia, non esset qui relatiue dominus diceretur. Sicut autem absurdum est dicere candidum non esse candorem, sic absurdum est dicere sapientem non esse sapientiam ; et sicut candor ad se ipsum candidus dicitur, ita et sapientia ad seipsam dicitur sapiens. Et cum dicuntur tres homines una natura uel tres homines eiusdem nature, possunt etiam dici tres homines ex eadem natura, quoniam ex eadem natura et alii tales homines possunt existere. Plus auri est tres statue quam singule, et minus auri est una quam due. Idem, V° libro : Non est in rebus considerandum quid uel sinat uel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat.

Heresis.

De sacramento incarnationis precipue inquirendum quid sit assumens, que assumpta, cui unita sint assumpta, quid assumens per assumptionem factum sit.

Et de assumente tenet ecclesie fides quod tertia persona in Trinitate, Verbum scilicet Patris, Filius Dei, carnem assumpsit ut qui erat prius omousion, id est unius et eius[60]dem substantie cum Patre, per assumptionem fieret gigas gemine substantie.

---

1 lege cap. ultimum *add.* A *in marg.*

26-28 De Sacramento-factum sit : SD. 52* 6-8. 29-32 Et de-substantie : SD. 52,* 11-15.

---

8 August., *De Trinit.* VIII, c. 4. n. 7(PL., 42, 939). 9 Gen. 3, 19. 13-18 August. *De Trinit.* VII. 1. n. 2 (PL. 42, 935 s.). 18-22 August. *De Trinitate* VII. 6. n. 11 (PL. 42, 945). 22 August. *De Trinit.* V, 7. n. 8 (PL. 42, 915).

Cap. III

Catholica.

Sufficere debuerat quod tenet ecclesia, uel propter illa que Innocentius papa episcopis Gallie et filio suo Bernardo Clareuallensis abbati inter alia scripsit : Marcianus, licet laicus, christianissimus imperator : nemo, inquit, clericus uel militaris uel alterius cuiuslibet condicionis de fide christiana tractare conetur in posterum, et semel iudicata et recte disposita reuoluere et iterum disputare contendat. Igitur si clericus erit, consortio clericorum remouebitur. Dolemus quod in Petri Abeilardi perniciosa doctrina Arrii, Manichei, Nestorii, Euticiani et Dioscori hereses pullulare ceperunt. Vnde uniuersa ipsius Petri perversa dogmata cum suo auctore dampnamus, et tamquam heretico perpetuum silentium imponimus. Hactenus Innocentius sic.

Magister Petrus Lumbardus, in libro Sententiarum suarum posito tali capitulo : De intelligentia harum locutionum : Factus est homo ; Deus est homo ; an his locutionibus dicatur Deus factus esse aliquid uel esse aliquid uel non ; Satis, inquit, diligenter iuxta diuersorum sententias supra positam absque assertione et preiudicio tractaui questionem. Verumptamen nolo in re tanta tamque ad dignoscendum difficili, putare lectorem istam sibi nostram debere sufficere disputationem ; sed legat et alia, et ea que hic mouere possunt intelligentiore, si potest, mente discutiat, etc.

Rogo, ubi tu et omnes, ut tibi uidetur, doctores non sufficitis, quid facturi sunt discipuli ? An uis ut catholica uerba : Deus homo factus est ; id quod fuit permansit et quod non erat assumpsit, et alia multa his similia actenus certa et exultanti fide ubique decantata, nunc de nouis tuis friuolis disputationibus aut non credantur aut retractentur ? Sed a quibus ? Catholici Patres inter se dissentiunt ; etiam hereticis, ut sentis, patrocinantur. Sed quis catholicus super his tibi credet ?

Audiamus tamen rem ut dicis difficilem, nunquam retractandam sed ipso statim auditu respuendam ; quam etiam in concilio quod nuper Turonis celebrauit Alexander papa iam dampnauit, heresim uidelicet qua Christum nichil esse secundum hominem, immo nec Deum nec hominem, impiissime argumentantur.

---

9 nota de erroribus abeilardi *add.* A *in marg.* 16 nulla questio in his, lege cap. VI libri III. *add* A *in marg.*

15-17 De intelligentia-vel non : Lomb. III Sent. d. 6. c. 1. 17-22 Satis- discutiat : Lomb. III Sent. d. 7. c. 3.

---

3 Innocentius II *ad Bernard. epist* ; Inter Bernardi epist. 194 (PL. 182, 360). 24 In officio Circumcisionis Domini, Antiph. ad Benedictus. 32 Ann. 1163. Mansi. *Concil.* XXI, 1184 sq.

Heresis.

Ideo solus Filius carnem suscepit quia homo peccando specialius offendit, qui solus et proprie in Trinitate imago dicitur.

Catholica.

Hoc quod sit falsum et ineptum, et Augustinus libro de Trinitate XII et ipsa Scriptura probat, que ait : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ; et creauit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam. Ad imaginem Dei creauit illum. Primo dixit : « nostram » ; secundo « suam », tertio « ad imaginem Dei ». Quod tantumdem ualet, ut ait Augustinus, ac si dixisset suam. Cur ergo Trinitas dixit « nostram » si Filius solus et proprie imago.

Sed sicut falsam causam, ita falsam carnem et falsam diuinitatem Christo imponunt, ita etiam scripturas et catholicorum auctoritates non credendo, ac per hoc non intelligendo, falso usurpant.

Heresis.

Dicit Augustinus : Qui suscepit et qui suscipitur una est in Trinitate persona. Hec auctoritas innuere uidetur quod natura humana cum Verbo sit una in Trinitate persona. Quod si est, ergo humana natura cum Verbo est Deus, que non semper fuit Deus. Ergo non tantum diuina natura est Deus, sed et alia. Sed non coherent ista. Nulla ratione dici debet quod Filius Dei aliquem hominem susceperit. Et post pauca : Sed uidetur probari quod non sola persona assumpsit, immo et natura. Dicit enim Augustinus : Forma Dei accepit formam hominis ; et Diuinitas est incarnata. Sed contra probatur quod natura naturam non assumpsit sicut nec persona personam.

Catholica.

Ex concilio Ephesino : Si quis non confitetur carni secundum substantiam unitum Dei Patris Verbum unumque esse Christum cum propria carne, eumdemque scilicet uerum Deum et hominem, anathema sit. [60v] Hieronymus, in Cogitis me : Vnionem diuinitatis et humanitatis incon-

20 lege cap. VII libri secundi *add.* A *in marg.* 30 Deum et hominem non posse superari *in marg.*

2-3 Ideo-dicitur : SD. 52*, 21-23. 16-20 Dicit-et alia : SD. 54*, 8-13. 20 nulla-susceperit : SD. 55*, 4 s. 21-25 Sed videtur-personam : SD. 56*, 31-57*, 4.

6 Gen. 1, 26 sq. 6 August. *De Trinit.* XII, 6 n. 6 (PL., 42, 1001). 16 August. *De dono perseverantiae* c. 24. n. 67 (PL., 45. 1033). 23 August. *De Trinit.* I. 7. n. 14 (PL., 42, 829). 27 Conc. Ephes. can. 2 (Denz. 74). 30 Hieron..., *Epist.* 9. n. 9 s (PL. 30. 131 ss.).

fusam indiuisamque fides catholica seruat, ut unus idemque Christus Dei Filius atque hominis filius sit ; quia scriptura sic conectit et concorporat Deum et hominem in una eademque persona ut non hominem seorsum, quod nefas est, sed eumdem ipsumque Dei Filium et colimus et adoramus in utraque natura Deum. Leo papa : Licet Iesus Christus in gloria sit Patris, indesinenter tamen ipsum partum salutiferum Virginis adoramus, et illius Verbi et carnis insolubilem copulam non minus suscipimus in presepi iacentem quam in throno paterne altitudinis sedentem. Augustinus : Forma Dei accepit formam serui ; utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque homo propter acceptum hominem.

Heresis.

Si enim aliquem hominem suscepit, uel illum qui natus est de Virgine uel alium aliquem. Ergo illum qui natus est de Virgine, iuxta illud : Homo natus est in ea et ipse fundauit eam Altissimus. Sic igitur auctoritates dicunt : Filius Dei assumpsit hominem ut faciant hominem in qualitate et non in substantia. Sic enim nomina distinguenda sunt, presertim in theologicis.

Item. Videtur quod assumpsit hominem, id est rem que est homo. Assumpsit enim animam et corpus non disiuncta sed coniuncta ; sed ista coniuncta sunt homo. Sed dico quod ista nec coniuncta nec disiuncta sunt homo. Si iungantur paries, tectum, fundamentum sunt domus ; anima et corpus homo ; intelligatur « sunt » pro « constituunt » uel « reddunt ».

Item ; assumpsit animatum corpus ; ergo animal, id est rem que est homo, uidetur assumpsisse. Ad hoc respondeo et dico predicari diuersa. In prima namque predicatur substantialis habitus quidam medianus qui dicitur et animatio ; in secunda, non natura sed res predicatur, scilicet adiunctio anime. Iam enim secundum hoc ingressus in substantiam esset corruptio substantie et egressus a substantia, quod est contra regulam Aristotelis.

Catholica.

Ecce falsus homo in qualitate non in substantia. Illa enim que in subsistente atque in subiecto sunt corpore, sicuti color, forma, quantitas, qualitas, non substantie sunt sed in substantia ; ubi ergo nulla substantia

---

27 homo sine substantiis est *in marg.*

12-17 Si enim-theologicis : SD. 55*, 5-13. 18-23 Videtur-reddunt : SD. 55* 22-56* 4. 24-30 Assumpsit-Aristotelis : SD. 56*, 5-23, *nonnullis omissis.*

---

5 S. Leo, *Sermo* 29 c. 2 (PL. 54. 227 s). 9 August. *De Trinit.* I. 7. n. 14 (PL. 42, 829). 14 Ps. 86, 5.

uel nullum subiectum, ibi nulla qualitas, nulla accidentia. Augustinus, de Trinitate : Homo est animal rationale, immortale ; uel ita : Homo est substantia rationalis, constans ex anima et corpore. Idem, de Ciuitate : Anima et corpus cum est utrumque coniunctum simul hominis nomen habet. Quod tamen et singula non amittunt etiam cum de singulis loquimur, scriptura in tantum attestatur ut etiam cum duo ista coniuncta sunt et uiuit homo, tamen etiam singula hominis uocabulo appellet, animam scilicet interiorem hominem, corpus uero exteriorem hominem uocans, tamquam duo sint homines, cum simul utrumque sit unus homo.

Hieronymus, in sermone Cogitis me : Idem Deus uerus atque homo uerus in una subsistentia uel persona sine diuisione aut commixtione creditur. Verumptamen Deus Verbum est et non caro, quamquam carnem rationabiliter animatam assumpserit hancque sibi unitione naturali et secundum subsistentiam couniuit. Hieronymus super epistolam ad Galatas : Hebionis et Photini hinc hereses retundendas quod Dominus Noster Iesus Christus Deus sit, dum Apostolus qui a Christo ad predicationem missus est negat se missum ab homine esse. Subrepunt hoc loco et cetere hereses que putatiuam Christi carnem uendicantes, Deum aiunt Christum esse non hominem ; necnon noua heresis que dimidiatam Christi asserit dispensationem. Atque ita ecclesie fides inter tanta falsorum dogmatum naufragia constituta si Christum fateatur hominem, Hebion Photinusque subrepunt ; si Deum esse contendit, Manicheus et Marcion et nouelli dogmatis auctores ebulliunt. In commune itaque audiant Christum et Deum esse et hominem, non quod alius Deus sit et alius homo, sed qui Deus semper erat, homo ob salutem nostram esse dignatus est.

Catholica.

Si ita Petrus perplexam questionem et, ut dicit, difficilem determinasset, procul dubio tam proprie quam aliorum friuole argumentationes ludibrio ei forent. Contra regulas, inquit, [61] Aristotelis est. Etiam si est, uidete inquit Apostolus, ne quis uos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam hominum mente corruptorum secundum elementa mundi et non secundum Christum in quo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.

Leo papa : Totum igitur corpus implet tota diuinitas. Assumptus homo in Filium Dei sic in unitate persone Christi ab ipsis corporalibus est receptus exordiis ut nec sine deitate conceptus nec sine deitate editus et

---

20 diffinitio contra omnes hereses *in marg.*

---

2 August. *De Trinit.* VIII. 4. n. 7 (PL., 42, 939). 3 August. *De Civitate Dei,* XIII, 24. n. 2 (PL., 41. 399 s). 10 Hieron. *Epist.* 9. n. 12 (PL., 30, 135). 14 Hieron. *Comm. in ep. ad Gal.* I. c. 1 (PL., 26, 312 s). 30 Col. 2, 8 s. 34 S. Leo, *Sermo* 30 (PL., 54, 231). 34 S. Leo, *Sermo* 28 c. 6 (PL. 54, 225).

in natura hominis accepit a Patre quod in natura deitatis etiam ipse donauit. Apparuit hodie Verbum carne uestitum et quod nunquam fuit humanis oculis uisibile cepit etiam manibus esse tractabile ; et impletum est in fine seculorum quod erat ante eterna tempora dispositum. Deus Dei Filius genitus de Patre coeterno id etiam partu est natus homo. Creata est forma serui sine conditione seruili, nec Dei formam serui forma uiolauit. Summa essentia nos quoque in suam gloriam transtulit ; sed quod erat esse non destitit ; quia non ita proprietates suas tenuit utraque natura ut personarum in eis possit esse discretio, sed utrumque Deus de potentia suscipientis, utrumque homo de humilitate suscepti.

Heresis.

Ecce ostensum est quis assumpsit, scilicet tertia in Trinitate persona, et que sint assumpta, uidelicet anima et caro uel humana natura.

Sed contra probatur quod natura naturam non assumpsit, sicut nec persona personam his rationibus : dicunt auctoritates quod assumens est aliquid factum propter assumpta, quod non erat. Cum ergo diuina natura nichil sit facta quod non esset, nec ipsa assumens est nec aliquid assumptum. Item ; nichil assumpsit humanitatis nisi quod natum est de Virgine. Quia ergo diuinitas de Virgine nata non legitur, nec ipsa carnem suscepit. Item : si diuinitas humanam naturam suscepit, plenitudinem et integritatem illius nature suscipere debuit. Quod si plenitudinem humanitatis suscepit, tunc posse pati, posse mori ; quod est contra omnes auctoritates.

Cui contrarium uidetur quod Augustinus dicit in libro de Fide ad Petrum : Nec diuinitas Christi aliena est a nature Patris, nec humanitas eius aliena est a natura matris. Neque enim natura eterna atque diuina temporaliter concipi et nasci ex homine ullatenus posset nisi susceptione ueritatis humane ueram conceptionem atque natiuitatem ineffabilis in se diuinitas accepisset. Ex hac auctoritate uidetur quod diuina natura humanam assumpsit. Sed uehementer nos mouet quod eam genitam ex Patre eternaliter et ex homine natam temporaliter dicit, nisi forte naturam pro persona hic accipiat. Alioquin si dixerimus naturam que communis est trium personarum genitam esse, procul dubio natura genita Pater non est, immo a natura Patris que non est genita alia est.

---

17 maxime nota quomodo heretici pervertunt auctoritatem *in mar.*

12-13 Ecce-natura : SD. 56*, 28-30. 14-23 Sed contra-auctoritates : SD. 57*, 2-15, *paucis omissis.* 24-32 Cui-accipiat : SD. 59*, 3-16. 32-34 Alioquin-alia est : SD. 60*, 5-7.

---

2 S.Leo, *Sermo* 26 c. 1 s (PL. 54, 213 s). 6 S. Leo, *Sermo* 22 c. 3 (PL. 54, 197) 6-8 S. Leo, *Sermo* 27. c. 1 (PL., 54, 217). 8 S. Leo, *Sermo* 23, c. 1 s. (PL., 54, 200 s). 24 Fulgent. *De fide ad Petrum,* c. 2. n. 14 (PL. 40, 757).

Catholica.

Ecce plus quam Arius qui suam tertiam personam et Deum et hominem negat, cornuto scilicet syllogismo ut catholice illudat : Si personam assumentem dixeris, Deus non erit quia diuina natura assumens non est ; si negaueris, hoc non erit. Alterum ex altero sic excludit ut utrumque neget. « Si plenitudinem humanitatis sucepit » ; ac si diceret : si uere homo fuisset tunc pati et mori posset ; quod est, inquit, contra omnes auctoritates. Ergo secundum omnes auctoritates omnia falsa sunt.

Hieronymus, in Cogitis me : Verbum Patris homo fieri dignatus est ; qui quoniam totum suscepit quod hominis, homo totus est ; et totum accipiens quod Dei est, omnino aliud quam Deus qui natus est ex Maria, esse non potuit. Sciuit et potuit in utero Virginis sine sui corruptione misceri atque uniri ut unus esset Christus Deus et homo, una persona, una subsistentia. Hinc et Theotocon eam ueraciter confitemur Dei genitricem, nec non Christotocon.

Leo papa : Non sic creatura in societatem sui creatoris assumpta est ut ille esset habitator et illa habitaculum ; sed ita ut nature alteri altera natura insereretur. Salua igitur et manente utriusque nature proprietate in unam coeunte personam suscipitur [61v] ab eternitate mortalitas et natura inuiolabilis nature est unita passibili. Ante tempora manens esse cepit ex tempore. Assumpta est de matre hominis natura et inuiolabilis uirginitas substantiam ministrauit.

Augustinus, De Trinitate : Si queritur a me ipsa incarnatio quomodo facta sit, ipsum Dei Verbum dico carnem factum, id est hominem factum, ut ibi sit non tantum Verbum Dei, et hominis caro, sed etiam rationabilis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem.

Cap. IV

Heresis.

Ecce ostensum est quis assumpsit, scilicet tertia in Trinitate persona ; nunc uidendum cui unita sint assumpta.

Catholica

Vtique assumenti tertie in Trinitate persone ; alioquin assumens non erit, ac per hoc nec homo.

Quod uero Filius in Trinitate persona tertia etiam a quibusdam catholici dicitur, tamen si usum et rationem loquendi, immo auctoritatem seque-

---

30 Ecce-persona : SD. 56*, 28 s. 31 Nunc-assumpta : SD. 60*, 15.

---

9 Hieron, *Epist. 9* n. 9 et 5 (PL., 30, 131 et 127). 16. S. Leo, *Sermo* 23. c. 1 (PL., 54, 200). 18 S. Leo, *Epist. 28 ad Flavian.* c. 3 s. (PL., 54, 763 ss.). 23 August. *De Trinit.* IV. 21. n. 31 (PL., 42, 910).

remur precipientis et dicentis : In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, semper diceremus Patrem primam personam, Filium secundam, Spiritum Sanctum tertiam, quamuis in hac Trinitate nulla sit anterior, nulla posterior, sed tote tres persone coeterne sibi sint et coequales.

Hinc Petrus Lombardus diabolicis argumentis commentatur : [si] Christus secundum quod homo persona est tertia in Trinitate, ergo Deus ; tamquam dicens : si secundum quod homo persona et secundum quod Verbum persona, et Spiritus Sanctus persona et Pater persona, item si secundum quod homo Deus et secundum quod Verbum Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Pater Deus, ergo quaternitas.

Adhuc peius commentans subdit : Propter hec, inquit, et alia inconuenientia quidam dicunt Christum secundum hominem non esse personam nec aliquid, subaudis : in Trinitate.

Rogo ; tu es magister in Israel, et episcopus, licet simoniace intrusus in ecclesia ; et sic blasphemas? Christus et secundum quod homo et secundum quod Deus, nunquam due sed una semper in Trinitate persona, quam diuidi secariue nulla ratio sinit ; quod prorsus nullus catholicorum dubitat. Quod et tu si crederes, nunquam de una eademque Dei et hominis persona, tamquam de duabus, argumenta heretica posteris legenda tam subtiliter scriberes ; immo damnares.

Nulla ergo ut tibi uidetur, inconuenientia, immo multa nimis ualde congruentia : Christus et secundum quod homo persona est in Trinitate, sed non alia quam assumens ; et idem ipse homo Deus est in Trinitate, sed non alius quam Verbum Deus ; ac per hoc idem ipse homo non nichil, ut tibi uidetur, immo singulariter et ineffabiliter est in Trinitate et persona et Deus qui uiuit et regnat cum Patre suo et Spiritu Sancto per omnia secula seculorum.

Cur impie latras? Ecce ex tuis commentis noua ex ueteri heresis quartam in Trinitate personam inducit, sicut in corpore canonum legitur ex concilio Ephesino : Si quis in trisagio apponit crucifixum preter Filium cui in medio ter sancte uoces dicunt hymnum, anathema sit.

Heresis.

Sequitur uidendum cui unita sint assumpta : non Verbo persone sed nature in Verbo persona.

Quod autem Verbum non uniuit sibi carnem et animam, probatur

---

21 nota quomodo Christus dicitur et Deus et persona et aliquid sit congruentissime in trinitate etiam secundum quod homo *in marg.*

---

1 Matth. 28, 19. 3 *Symbol. Quicumque* Denz. 39. 6-7 Si Christus-Deus : Lomb. III Sent. d. 10. c. 1. 11-13 Propter hec-aliquid : Lomb. III Sent. d. 10. c. 1.

teste Boethio contra Nestorium. Item : Si humana natura unita esset Verbo, eadem ratione et diuina unita Verbo : quod satis absonum uidetur. His rationibus probatur quod Verbum in Trinitate persona nulli uniretur. Quibus subueniunt et aduersantur auctoritates. Dicit Augustinus : Dei et hominis coniunctio facta est in Christo, id est diuinitatis et humanitatis ; non dixit Christo, sed in Christo.

Sic ergo apparet quod persona Filii Dei non aliquibus est unita nec aliqua ei, sed tria sunt in eo unita, sicut dicit Augustinus : Tria sunt in Christo : Verbum, caro et anima.

[Catholica]

Obstupescite omnes, non dialecticam sed plane diabolicam artem. Ergo unus non est unus, idem non est idem, ipse non est ipse, Christus non est Christus, eadem persona non est eadem persona ; Filius Dei non est Filius Dei. Quis audiuit unquam talia? Reuera Athenienses et omnes, inquit, hospites, id est heretici, ad nichil aliud uacant nisi aut dicere aut audire aliquid noui. Ecce noua prorsus et inaudita.

Heresis.

Sequitur uidendum quid assumens factum sit per humanam assumptionem. Qui enim prius erat Deus, persona, eternus, factus non est, sed quod non erat, scilicet creatura mortalis.

Sed dicitur tibi : si Deus factus aliquid quod prius non erat tunc aliquid est Deus [62] hodie quod non fuit ab eterno ; quod nullo modo est concedendum. Iam enim posset inferri quod recens Deus esset.

Ecce apparet quis assumpsit, scilicet Filius Dei ; quid assumptum : anima et caro uel humana natura ; cui unita sint, non Filio Dei sed inter se anima carni et e conuerso ; diuinitas humanitati et e conuerso.

Catholica.

En friuola argumenta que in libro etiam Petri Lombardi ad uerbum pene leguntur.

Augustinus super Iohannem : Sicut enim unus est homo, anima rationalis et caro, sic unus est Christus Deus et homo ; ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis et caro. Christum in his omnibus, Christum in singulis confitemur. Quis est ergo per quem factus est mundus? Christus Iesus sed in forma Dei. Quis est sub Pontio Pilato crucifixus? Christus

---

19 precipue nota quomodo dicunt personam *in marg.* 33 maxime nota quod singula Christi Christus dicantur *in marg.*

3-1 Sequitur-Nestorium : SD. 60*, 15-18. 1-2 Item si-videtur : SD. 63*, 22 s. 3-5 His rationibus-Christo : SD, 64*, 3-7. 7 Sic ergo-anima : SD 65*, 14-16. 18-23 Sequitur-esset : SD. 65*, 20-66*, 6 *paucis omissis.* 24-26 Ecce-converso : SD. 67*, 8-12.

---

1 Boethius, *Liber de persona et duabus naturis*, 6 (PL. 64, 1350) : Cf. Gilbertus Porret. in h. l. (PL. 64, 1402). 30 August. *Tract. in Joh. 78.* n. 3 (PL. 35, 1836).

Iesus sed in forma serui. Quis non est derelictus in inferno? Christus Iesus, sed in sola anima. Quis resurrecturus triduo iacuit in sepulchro? Christus Iesus sed in sola carne. Dicitur ergo in his singulis Christus ; uerum hec omnia non duo uel tres sed unus est Christus.

Idem contra Felicianum : Genuit ergo Maria et non genuit Filium Dei. Genuit quando ex ipsa secundum carnem natus est Christus ; non genuit quando de Patre sine initio exstitit Filius. Si ex integro matris corpore integrum corpus Christus assumpsit, non minuit substantiam matris ; et minuissse incorporalem substantiam Patris credimus, cum ex eodem ipso substantialiter dicitur genitus? Secundum hominem, inquam, de Virgine natus est Deus eo pacto quo cum corpore nasci docetur animus, non quia utrumque est una substantia, sed quia ex utroque fit una persona. Sic post partum non alius Dei Filius et alius hominis, sed idem Christus Dei et hominis Filius.

Hieronymus super Ieremiam : Faciet siue creabit Dominus nouum super terram : femina circumdabit uirum. Nota quod natiuitas Saluatoris et conceptus creatio nuncupatur.

Idem in Cogitis me : Vnde constat tempus non preiudicasse sacramentum uniti hominis ac Dei ita ut iam esset in illo per unitatem persone ab initio seculi qui nondum erat natus de Virgine. Quod multis declaratur Scripture indiciis. Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi qui elegit nos ante mundi constitutionem. Que sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo a seculis. Et nisi ita credideris aut Christus non erit omnino Deus aut recens contra prophetam uidebitur. Antequam Abraham fieret ego sum. Quibus utique uerbis ostendit se qui loquebatur in eo semper fuisse mysterio unitate persone qui semper est ; nam « Abraham antequam fieret » humanitatis breuitas ; « ego sum » autem, eternitas nature declaratur. In qua nimirum eternitate iam se fuisse qui loquebatur per sacramentum sue incarnationis insinuat. Nec admittit omnino ut alius filius hominis, alius Filius Dei intelligatur qui nec tempore prescribitur nec passione separatur, sed totus Deus in Christum et Christus in Deum transiit.

Augustinus super Iohannem : Vna profecto persona ex duabus substantiis, diuina et humana, constat.

25 nota quod Christus semper fuit homo *in marg.*

---

5 [Ps]-August. *Contra Felicianum*, c. 12 (PL. 42, 1167). 7 [Ps]-August. *Contra Felician.* c. 8. (PL., 42, 1163). 10 Id. *ibid.* c. 12 (PL., 42, 1167). 15 Jerem. 31, 22. 15 Hieron, *Comm. in Ierem. proph.* VI. 31 (PL., 24, 881). 18 Hieron., *Epist.*, 9 n. 10 (PL., 30, 132 ss). 33 August. *In Ioh. tract. 69* n. 3 (PL., 35 1817).

Heresis.

In ultimo restat uidere si Deus et homo, id est ille qui est Deus et res que est homo, sint partes Dei componentes Christum ; quod uoluit dicere Nestorius deceptus similitudine Athanasii. Putauit quod sicut homo redditur ex anima et corpore, et sunt partes constitutiue hominis anima et corpus, ita Christus constaret ex Deo, id est Verbo, tertia in Trinitate persona, et homine assumpto nato de Virgine ; et hec duo redderent quiddam compositum et integrum, scilicet Christum. Sed sic debet intelligi : « sicut anima rationalis et caro unus est homo », uoluenda est locutio quia aliter grammatica non esset, et dicendum : sicut unus homo habet aliquid a carne et anima, quia est a carne carneus et coloratus, et ab anima animatus et rationalis, ita unus Christus est Deus et homo, id est habet aliquid a diuinitate et humanitate.

Catholica.

Grammatica tua hec tecum sit in perditionem. Nam Athanasius non dixit : « aliquid habet » sed dixit « perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens », nempe ista que dicis hominem ab anima uel carne habere non substantie sunt sed in substantia ut superius legi potest ; [62v] ac per hoc nichil est homo. Similiter iuxta tuam heresim intelligendum de diuinitate et humanitate Christi.

Cap. V

Heresis.

Vere igitur atque catholice dicamus Deum et hominem non esse partes Christi, quoniam nichil Christi est Deus, nichil Christi est homo ; iam enim pars aliqua totum suum esset.

Si opponatur : diuinitas Christi est aliquid Christi et ipsa est Deus et non aliud a Deo, respondeo : non aliud a Deo ; immo de alio et alio atque diuerso loquar de Deo et de diuinitate.

Dicimus quod Christus in illo triduo desiit esse homo, nec poterat dici : Deus est homo. Quod enim dedit ei partium coniunctio hoc ei abstulit partium disiunctio. Quod Christus erat a partibus, animam et carnem, non amisit ; sed quod a concursu partium, scilicet habitudine et uinculo quod erat inter corpus et animam.

---

8 nota quomodo auctoritates depravant *in marg.* 30 abeilardi nota errorem et gisleberti *in marg.*

2-8 In ultimo-Christum : SD. 67*, 13-22. 8-13 Sed sic-humanitate : SD. 70*, 14-20. 23-28 Vere-diuinitate : SD. 68*, 20-69*, 4, *paucis omissis.* 29-33 Dicimus-animam : SD. 95*, 15-24.

---

9 *Symbol. Quicumque* (Denz. 40). 15 Cfr. Act. 8, 20.

Item queritur si Christus secundum quod homo, adoptiuus sit filius an naturalis. Probari uidetur posse quod sit adoptiuus.

Item queritur si Christus sit mediator Dei et hominum. Sed nullum medium est aliquod eorum cuius est medium, que mediant aliquid, scilicet extremorum. Vnde Christus nec Deus nec homo uidetur.

Catholica.

Tam impia, tam contraria, tam inaudita, tam horribilia, utrum ipse diabolus per se an per arreptitium euomat, nemo nisi insanus dubitat. Proinde hucusque sufficiat notasse heresim inauditam que ceteras uincat.

Legimus in Collationibus Patrum, demonem professum per os Arii se blasphemiam in Christum uomuisse. Hic plane afflatus demone nulla parte Christum recipit, et tamen iniuriis secat, non intelligens, ut dicit Apostolus, neque que loquitur neque de quibus affirmat. Nam ut dicit Augustinus in Categoriis Aristotelis quas ipse transtulit propriamque dialecticam exinde firmauit : Quis, inquit, credat Hortensium sensibile, individuum, unius numeri, singulare cedi posse per partes ? Quod si fiat, Hortensius iam non erit.

Hoc ideo dictum ut nouerint heretici doctores catholicos et dialecticam nosse, et fidem rectam semper tenuisse.

Christus ergo qui a partibus nichil secundum ipsos erat et est, quo modo homo esse desiit, uel Deus homo dici non potuit cum Deus nichil sit Christi et homo nichil sit Christi ? Quis enim credat Christum cedi posse per partes ? Quod si fiat, Christus iam non erit.

Augustinus super Iohannem : Tulerunt Dominum meum. Dominum suum uocans Domini sui corpus exanime, a toto partem designans. Sicut omnes confitemur Iesum Christum Filium Dei unicum Dominum nostrum ; quod utique simul est Verbum et anima et caro, crucifixum tamen et sepultum, cum sola eius caro sepulta sit.

Idem contra Felicianum : Ingressus est Virginis uterum Dei Filius ut iterum nasceretur ante iam genitus, et suscepit totum hominem qui iam habebat a Patre plenissimam deitatem. Salua individue Trinitatis cooperatione, idem sibi in hac humilitate et auctor et opus est. Fecit carnem in utero matris : habes auctorem operis ; in hac nasci dignatus est : habes opus auctoris. Vna tamen persona est, salua utriusque proprietate substantie et auctoris et operis. Sicque in se Deus et homo est utriusque uerus

18 nota quod homo non possit esse non homo *in marg.*

1-2 Item-adoptivus : SD. 100*, 6 s. 3-5 Item-videtur : SD. 101*, 15-20.

---

10 Joan. Cassianus. *Collat.* VII, 32 (PL. 49, 716). 14 [Ps] August., *Categoriae decem*, c. 1 (PL. 32, 1421). 12 I Tim. 1. 7. 24 Joan. 20,13. 24 August. *In Joan. tract. 121*, n. 1 (PL. 35, 1956). 29 August., *Contra Felician.* 11 (PL. 42, 1166) 31-35 Id. *ibid.* c. 14(PL., 42, 1169) 35-6 Id. *ibid.* c. 11 (PL., 42, 1165 s)

mediator, nec geminata persona nec confusa substantia, monstrauit. Proprio carnis gustauit uita mortem ; proprio deitatis perpetuam reddidit carnem. Nam nec temporalem natiuitatem prime illius natiuitatis perpetuitate dampnamus, nec eternam huius temporalis breuitate concludimus, scientes ueri Dei inseparabilem prolem et huius uere prolis postea uerissimam carnem.

Leo papa : Christiane fidei fortitudo que portas mortis non metuit unum Dominum Iesum Christum et uerum Deum et uerum hominem confitetur, eumdem credens filium Virginis qui auctor est matris, eumdem natum in fine seculorum qui creator est temporum, eumdem Dominum omnium uirtutum et unum de stirpe mortalium. Catholica fides utrumque suscipit, [63] utrumque defendit, que secundum proprietatem diuine humaneque substantie unum Dei Filium et hominem credit et Verbum.

Bernardus Clareuallensis ad Eugenium papam : Dico in Christo Verbum, animam et carnem sine confusione essentiarum unam esse personam, et tunc absque preiudicio personalis unitatis in sua numerositate manere. In utero Virgínis commixtio hec et fermentatio facta est ac si illa sata tria de Euangelio mixta et fermentata in panem unum ; et iuxta numerum satorum decentissime distinctionis gradus, nouum, antiquum, eternum. Nouum : animam que de nihilo creata tunc creditur esse cum infusa ; antiquum : carnem que ex Adam traducta cognoscitur ; eternum : Verbum Patri coeternum. Alieni sint a nobis qui Christi a nobis carnem alienare conantur, nouam creatam in Virgine et non de Virgine sumptam impie asserentes ; inde igitur sumpta caro unde orta Virgo. Siue coniunctis siue disiunctis duobus nihilominus perseuerauit in tribus unitas personalis ; eque unus Christus unaque persona, Verbum, anima et caro, etiam mortuo homine, perdurauit. Cum ergo uideas Christum in una quidem persona duas habere naturas, unam qua semper fuit, alteram que esse cepit, cur fateri dubitas ut esse cepit ex tempore in carne, sic carnis quoque miserias cepisse scire, illo dumtaxat modo cognitionis quem docet defectio carnis. Decuit et cum summa, que in Deo est et Deus est, unitate congruere ut quomodo ibi tres persone una essentia ita in eo qui constitutus est mediator Dei hominisque, homo Christus Iesus, conuenientissima quadam contrarietate tres essentie sint una persona, ut salutare sacramentum congrua quadam similitudine ambobus respondeat, et saluanti uidelicet et saluato. Tantam denique tamque expressam unionis uim in se prefert ea persona in qua Deus et homo unus est Christus, ut si duo illa de se inuicem predices non erraueris, Deum uidelicet hominem et hominem Deum uere catholiceque pronuntians. Non autem similiter uel carnem de anima uel animam de carne nisi absurdissime predicas, etsi similiter

---

7-11 S. Leo, *Sermo* 62, c. 2 (PL., 54, 351) 11-13 S. Leo, *Sermo* 64, c. 4 (PL., 54, 361) 14 S. Bernard, *De Consider.* V. 9. n. 20 (PL., 182, 860). 16-30 S. Bernard, *De Consider.* V, 10. n. 22 s. (PL., 182, 801). 31-12 *Id., ibid.* c. 9. n. 20 s (PL., 182, 800 s).

anima et caro unus sit homo. Nec mirum si non eque potis sit sua illa uitali etsi non parum ualida intentione conectere atque suis affectibus astringere sibi carnem ut sibi diuinitatis hominem illum qui predestinatus est Filius Dei in uirtute. Longa catena et fortis ad stringendum est diuina predestinatio ; ab eterno enim est. Quid longius eternitate? Quid diuinitate potentius? Inde est quod nec morte incidente ullatenus hec unitas intercidi potuit, ut nec diuisione quidem facta carnis et anime a carne uel anima Verbum diuideretur. Mansit et in separatione inseparabilis unitas. Nec enim que ex parte contigit separatio potuit prescribere permanenti in totis tribus. Siue ergo coniunctis siue disiunctis duobus nihilominus perseueravit in tribus unitas personalis ; eque unus Christus, unaque persona, Verbum, anima et caro etiam mortuo homine perdurauit.

Catholica.

Ecce iste sicut et alii auctores, immo omnis diuina scriptura, mortuos appellat homines : non ingredietur, ait, sacerdos ad hominem mortuum ; et si inuentum fuerit cadauer occisi hominis et qui tetigerit os uel sepulcrum hominis mortui. Immo non mortui, sed potius dormientes ac per hoc uiuentes, ab omni diuina philosophia perhibentur : multi dormientium de terre puluere euigilabunt ; et : nolo contristemini de dormientibus. Ego sum, inquit, Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob ; statimque Veritas : non est, inquit, Deus mortuorum sed uiuorum. Omnes enim uiuunt ei qui creauit hominem, inquit, inexterminabilem, ut scriptum est ; cui non pereunt corpora nostra moriendo sed mutantur in melius. Et ut dicit Apostolus : seminantur animalia [63v] ut surgant spiritualia, sicut scriptum est : Formauit Deus hominem de limo terre.

Ecce solum corpus hominem dicit ; quod etiam Apostolus exteriorem hominem uocat comparatione interioris hominis, id est anime, ad imaginem Dei facti, sicut ait : Et inspirauit in faciem eius spiraculum uite et factus est homo exterior in animam uiuentem. Homo enim, ut dicit Isidorus, proprie ab humo dicitur uel ab humanitate.

Anselmus Cantuariensis archiepiscopus, in libro Cur Deus homo : Si pertineret ad ueritatem humane nature mortalitas, nequaquam posset esse homo qui esset immortalis. Idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse, si nunquam peccasset, aut posse esse immortalem cum peccare

---

17 nota mortuos esse viventes *in marg.* 30 philosophi falsam de homine nota diffinitionem *in marg.*

---

15 Levit. 21, 15 16 Num. 19, 16 18. Dan. 12, 2. 19 I Thess. 4, 12. 20 Marc 12, 27. 22 Sap. 2, 23. 24 I Cor. 15, 44 s. 28. Gen. 2, 7. 29 Isidor. *Etymolog.* XI, 1 n. 5 (PL. 82, 397). 31 Anselmus, *Cur Deus homo,* II, 11 (PL. 158, 410 s).

omnino non poterit, quia mortalitas non ad puram sed ad corruptam naturam hominis pertinet. Apparet ex his que dicta sunt Filium Dei et assumptum hominem unam esse personam ut idem sit Filius Dei et homo, filius Dei et filius Virginis ; idem igitur homo sua uoluntate non potuit non mori et mortuus est.

Augustinus contra Felicianum : Vna est persona salua utriusque proprietate substantie, et auctoris et operis. Idem Christus eodemque tempore est auctor et opus, cum patitur infirmus, cum facit omnipotens. Erat ergo uno atque eodem tempore totus etiam in inferno, totus in celo.

Catholica.

Quid magnum Deo si Ambrosius adhuc mortalis homo uno eodemque tempore idem ipse et Turonis Martini aderat obsequio et simul Mediolani proprium corpus uiuificabat dormiens super altario? Et adhuc miramur si unus idemque homo Petrus uel Paulus et Rome iaceat tumulatus et in celo sublimetur gloriosus? Cedat igitur ueritati diuinorum ueritas philosophorum qua dicunt mortuum desiisse hominem. Caro enim ex qua semel personantiam cum anima iunxit, iam unus homo, una persona, unius numeri athoma sicut superius dictum est teste Aristotele, impossibile est secari uel naturali affectione etiam in morte eterna diuidi. Homo quippe ad imaginem Dei factus non potest non esse quod factus est nisi forte qui ita desipiat ut alium in uentre, alium in senectute, alium post mortem, scilicet quot etates tot mutationes, tot homines, unum eumdemque athoma dicat. Sed omnino non potest. Hec enim ueluti quantitas, qualitas, situs, habitus et cetera, nature hominis accidunt et non sunt naturalis substantia ; ipse autem homo natura est uel substantia, id est anima et caro, scilicet rationalis corporalisque usia siue essentia ; que prima cathegoriarum ceteras nouem sustinet. Vnde tota heresis sua ratione destruitur ; quoniam si in Christo uel de Christo hominis accidentia predicantur, continuo pariter et natura sine qua nichil ei accidit. Nec ulla ratione potest concedi diuinitatem uel humanitatem ibi posse predicari ubi nichil est nature Dei et hominum. Ergo Christum aut uerum Deum et hominem necesse est confiteatur heresis, aut falsum esse quicquid loquitur erubescat.

Augustinus contra Felicianum : Qui Deum uerum ex Virgine non credunt uerum hominem natum, omnem euangeliorum fidem, omnem baptismatis utilitatem, omnem Apostolorum predicationem et ad summam omnem Noui Testamenti auctoritatem uelut quadam Iudaice incredu-

---

14 falsa regula qua dicitur mortuus non esse homo *in marg.* 27 nota quod heresis sua ratione destruitur *in marg.*

---

2 Id. *ibid.* c. 17 (PL. 158, 420). 6 August. *Contra Felician.* c. 14 (PL. 42, 1169). 34 August., *Contra Felicianum* c. 11 (PL. 42, 1165).

litatis cecitate subuertunt qui in Dei Filio sacramentum mediatoris, quo eum innotescere Pater gentibus uoluit, abiecerunt.

Catholica.

Ecce certissimis et euidentissimis catholicorum patrum premissis testimoniis et uerus Deus et uerus homo unus idemque uerissimus Christus, remota omni dubitatione et hereticorum argumentatione, a christianis ueris uere suscipitur, profitetur et colitur.

Cap. VI

Abhinc testimonia euangelica ponuntur.

Sed si testimonium hominum accipimus, ponendum est etiam testimonium Dei quod maius est, quia testifficatus est de Filio suo in Evangelio quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sacris de Filio suo qui [64] factus est ei ex semine Dauid secundum carnem ; quorum sunt patres, et promissa ex quibus Christus secundum carnem qui est super omnia Deus benedictus in secula. Statimque ipso euangelice ueritatis principio Iesus Christus unus idemque Dei et hominis filius et uerus Deus et uerus homo absolute pronunciatur : Initium Euangelii. Liber generationis Iesu Christi filii Dei, filii Dauid, filii Abraham, qui fuit Adam, qui fuit Dei. Sicut qui ab initio ipsi uiderunt et ministri fuerunt sermonis antiqui quem locutus est Deus per os omnium prophetarum, uerbi quod mandauit in mille, id est in omnes generationes, quod in principio apud Deum Deus erat, caro factum est, et quod factum est in ipso uita erat. Qua ergo diabolica uesania uel dubitari possit quod uerissimus homo sit qui est uerus Deus, apud Deum uerum erat et est. Anno ab orbe per ipsum condito circiter secundum hebraicam ueritatem ter millesimo nongentesimo x°lviii°, mense primo certo die, scilicet viii kalendas aprilis, Spiritu Sancto ex Maria Virgine conceptus, nouem mensibus utero decursis editus, pannis inuolutus, octauo die circumcisus et templo infans oblatus, in Egyptum per fugam ne occideretur portatus et reportatus annorum xii factus, crescebat etate et confortabatur. Incipiens quasi annorum triginta baptizatus ; etiam itinere fatigatus sedit, sitiuit, esuriuit, bibit, comedit, dormiuit, timuit : pauere cepit, turbauit seipsum, tristis anima eius usque ad mortem orauit, orans egit, fleuit, lacrymatus est, etc. ; que ueri hominis et humanitatis sunt prorsus per omnia, etiam tentatus a diabolo, absque peccato habuit, egit, fecit, custodiuit, uptote uerissimus homo cum hominibus. Ad extremum uenditus a discipulo, captus a Iudeis, uerberatus,

---

24 documenta veri hominis, nota de die *in marg.*

---

11 I. Joan. 5, 9. 12 Rom. 1, 2 s. 12 Rom. 9, 5. 17 Matt. 1, 1. 18 Lc. 3. 38. 19 Lc 1,2. 20 Ps. 104, 8. 30 Lc. 24, 39.

alaphis cesus, consputus, exspoliatus propriis, indutus purpura, fossis manibus et pedibus crucifixus, mortuus, in sepulcro etiam ab aduersariis custoditus, surgens a mortuis, pedibus tenetur. Comedit iterum et tertio ; conturbatis et exterritis ipsum non hominem estimantibus se discipulis ostendit manus, latus, pedes dicens : palpate et uidete quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me uidetis habere ; et Marie ; uade ad fratres meos et dic eis : ascendo ad patrem meum et patrem uestrum, Deum meum et Deum uestrum ; et eleuatis manibus suis benedixit eis, et conuescens eleuatus est et nubes suscepit eum, et ferebatur in celum ; et ecce duo uiri astiterunt iuxta illos qui et dixerunt : Viri Galilei quid admiramini aspicientes in celum ; sic ueniet quemadmodum uidistis eum euntem in celum.

Cap. VII

Ecce uerissimi hominis Iesu Christi tam certa et naturalia documenta ut nemo prorsus, nisi mente et fide perditus, dubitare queat ; prodantur ergo e regione diuina et naturalia Iesu Christi ueri Dei argumenta ; statim ipsis ut prediximus euangelice historie initiis Iesus Christus absolute pronunciatur Dei Filius apud Deum Deus et Dominus esse cum Maria Virgine, ab ea et ex ea concipiendus et pariendus Spiritu Sancto et uirtute Altissimi, id est Trinitate operante, ideoque et quod nascetur ex te sanctum ut adimpleatur uisio, lex et prophetia et ungatur sanctus sanctorum, id est Christus, uocabitur Filius Dei. Ipso suprascripto anno et certo die, vii° kalendas Aprilis, eaque hora qua Virgo dixit : Fiat mihi secundum uerbum tuum, Verbum quod in principio apud Deum Deus erat, factum est homo quod non erat manens quod erat ; ea inquam hora assumpsit carnem et animam quod non erat, statimque eadem uel altera die ipsum benedictum fructum uentris uirginalis Elisabeth prophetissa Dominum suum, ipsam uirginem Domini sui matrem pronunciauit. Johannes etiam utero clausus Dominum suum presentiens exultauit in gaudio et Spiritu Sancto.

Similiter ut natus est continuo ab angelis pronunciatur absolute et Saluator et Christus et Dominus infans pannis inuolutus, in ciuitate Dauid inueniendus. Vtque angelorum et hominum quasi in ore duorum uel trium testium staret omne uerbum, caro id est homo factum, ecce tribus magis ab Oriente uenientibus stella duce puer Iesus utpote uerus Deus adoratur regiisque [64ᵛ] muneribus cum Maria matre sua honoratur. Dein a sene Symeone et Anna prophetissa puer Deus in templo predicatur.

---

14 documenta naturalia veri dei *in marg.* 23 nota de die *in marg.*

---

6 Joan. 20, 17. 8 Act. 1, 9 s. 31 continuo] *bis, sed deletur secundo.*

Hominem a Iohanne baptizatum Filium suum dilectum Pater testatur et Spiritus Sanctus Deum protestatur dicens : Hic est qui baptizat, quod utique est Dei solius. Post hec leprosus genu flexo hominem Deum adorat et Dominum pronunciat curatus.

Sed melius ipsa Euangelii uerba uel pauca ponimus, pro eo quod heresis dicit nulla ratione debet dici quod Filius Dei suscepit aliquem hominem. Uideamus ergo : quem scripsit Moyses in lege et prophete inuenimus Iesum. Dixerunt pharisei : quare non adduxistis eum. Responderunt : nunquam sic locutus est homo sicut hic homo. Et cum intrasset Ierosolimam commota est omnis ciuitas, Osanna Filio Dauid, benedictus qui uenit in nomine Domini dicens. Quis est hic? Utique aliquis, o heretice. Populi autem dicebant : Hic est Iesus propheta a Nazareth, ubi erat nutritus. Ecce ex Euangelio habemus Christum aliquem hominem, et hic homo, et ille homo, et quis est hic. Qui ergo Euangelio Christi non credit, christianus non est.

Pharisei dicebant : Non est homo hic a Deo. Nonne hic est fabri filius et Marie? Et quomodo hic dixit : quia descendi de celo? Respondit eis Iesus : Quid me queritis interficere, hominem qui ueritatem locutus sum uobis quam audiui a Deo ; et nemo ascendit in celum nisi qui descendit de celo, filius hominis qui est in celo. Amen dico uobis nisi manducaueritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, qui uenit animam suam dare redemptionem pro multis, non habebitis uitam in uobis. Amen dico uobis, antequam Abraham fieret ego sum ; et nisi credideritis quia ego sum, moriemini in peccatis uestris. Dixerunt : Tu quis es? Respondit Iesus : principium qui et loquor uobis. Dixerunt ceco nato : Quomodo nunc uides? Respondit : ille homo qui dicitur Iesus lutum posuit super oculos meos, et laui et uideo. Et dicit ei Iesus : Tu credis in Filium Dei? et ille : Quis est, Domine, ut credam in eum. Respondit Iesus : et uidisti eum, et qui loquitur tibi ipse est. Et ex principibus multi crediderunt in eum. Respondit Petrus : Domine uerba uite eterne habes ; et nos cognouimus et credidimus quia tu es Christus filius Dei.

Surgens Iesus a somno imperauit uentis et mari ; at illi uenerunt et adorauerunt eum dicentes : uere filius Dei es. Et uidentes eum supra mare ambulantem timuerunt. Et assumpsit Petrum et Iacobum et Iohannem et transfiguratus est ante eos ; et resplenduit facies eius sicut sol ; et ecce Moyses et Elias loquebantur cum eo, uisi in maiestate, et dicebant excessum eius quem completurus erat in Ierusalem ; et ecce uox de nube lucida dicens : hic est filius meus karissimus, ipsum audite ; et precepit eis ne cui dicerent uisionem donec a mortuis resurgat filius hominis.

Exibant a multis demonia clamantia et dicentia : Tu es Christus Filius Dei, et scimus quia sis sanctus Dei. Quid nobis et tibi, Iesu fili Dei altis-

8 nota de aliquo homine *in marg.* 27 nota R. *in marg.*

simi. Dixerunt ei pharisei : De blasphemia lapidamus te, quia tu homo cum sis facis teipsum Deum. Respondit Iesus : nonne scriptum est : ego dixi : dii estis. Si ergo illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est et non potest solui scriptura, quanto magis, subaudis dicit ipsum me sermonem et uerbum Dei natura Deum apud Deum, et uos dicitis quia blasphemas quia dixi Filius Dei sum. Creditis in Deum et in me credite ; quod non esset consequens ait Augustinus nisi Christus esset Deus. Propterea magis Iudei querebant Iesum occidere quia non solum soluebat sabbatum sed et Patrem suum dicebat Deum equalem se faciens Deo.

Est Pater qui glorificat me, ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem. Quecumque enim ille facit, hec et Filius similiter, quem uos dicitis quia Deus uester est, et non cognouistis eum. Ego enim ab ipso sum et ille me misit Dominus Deus et Spiritus eius, ut cognoscatis et credatis quia ego in Patre et Pater in me est. Ego et Pater unum sumus ; et uado ad eum qui me misit quia maior me est. Ego enim [65] ex Deo processi et ueni ut uos salui sitis.

Vt audiuit Iesus quia Lazarus infirmaretur dixit ; hec infirmitas pro gloria Dei. Cuius Dei ? Vt glorificetur Filius Dei per eam. Ego sum resurrectio et uita. Dicit ei Martha : ego credidi quia tu es Christus Filius Dei. Domine iam fetet ; quatriduanus enim est. Dicit ei Iesus : uidebis gloriam Dei ; et clamauit uoce magna : Lazare ueni foras : et statim prodiit ligatis manus et pedes institis. Ex nomine, inquit Augustinus, uocauit, ne omnes mortui resurgere cogerentur. Veniet hora quando qui in monumentis sunt audient uocem eius et procedent.

Et accipiens panem benedixit et fregit, deditque discipulis suis dicens : hoc est corpus meum quod pro uobis tradetur. Similiter et calicem ; hic sanguis meus qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem. Si ergo catholica non alium sed omnino illum uerum sanguinem et corpus ubique terrarum non fantasticum, non putatiuum, non figuratiuum, in sacramento altaris uerissimum et conficit et suscipit, manducat fideliter et ueraciter bibit, omnesque qui aliter senserunt hereticos publice iudicauit et a se longe sicut filios perditionis repellit, quanto magis hos, ut uere dicam plus quam hereticos nouos qui blasphemantes dicunt : Christus nichil est secundum hominem. Si in Christo nulla est ueritas hominis, neque in sacramento altaris.

Iesus sciens omnia que uentura erant super eum, et quia omnia dedit ei Pater in manus, processit et dixit eis : quem queritis. Responderunt ei : Iesum Nazarenum, de potestate Herodis. Respondens Iesus : ego sum ; stabat autem et Iudas qui tradebat eum, cum ipsis ; amplius scilicet quam mille uiris ; cohors enim quingentorum militum est, exceptis armigeris

25 de sacramento altaris *in marg.* 29 nota de corpore *in marg.* 31 lege ultimum cap. *in marg.*

et ministris Iudeorum pluribus. Ut ergo dixit eis Iesus : ego sum, abierunt retrorsum et ceciderunt in terram. Postea sciens Iesus quia omnia consummata sunt dixit : Pater in manus tuas commendo spiritum meum. Nemo tollit a me animam meam, sed ego pono eam a meipso et iterum sumo eam ; sicut Pater habet uitam in semetipso, sic dedit et Filio habere uitam in semetipso ; hoc est, inquit Augustinus, genuit Filium uitam. Ego sum uia ; nemo uenit ad Patrem nisi per me. Ego ueritas et uita. Et inclinato capite emisit spiritum. Et ecce uelum templi scissum est et terra mota est, et petre scisse sunt, et monumenta aperta sunt et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt. Et tenebre facte sunt super uniuersam terram. Videns centurio ait : uere Filius Dei erat homo iste. Quem a seipso a mortuis suscitatum angelus mox et Dominum et uiuentem quod proprium Dei est, absolute pronuncians dixit mulieribus : scio enim quod Iesum queritis qui crucifixus est. Sed quid queritis uiuentem cum mortuis ; uenite et uidete locum ubi positus erat Dominus, Dominum uocans Domini sui corpus exanime, sicuti et Maria a parte totum designans. Et mulieres tenuerunt pedes eius et adorauerunt eum. Venit Iesus ianuis clausis, et uidentes eum adorauerunt ; et accedens Iesus locutus est eis dicens : data est mihi omnis potestas in celo et in terra ; euntes ergo in mundum uniuersum docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine ; non dixit in nominibus, sed in nomine, Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quod nomen est eius si nosti, ait Salomon ; aut quod nomen filii eius si nosti ; simul utriusque, immo trium ineffabile hoc dicit Adonay Dominus. Ego Deus Abraham et Deus Ysaac et Deus Iacob ; hoc nomen mihi est in eternum. Audi Israel : Dominus Deus tuus, Deus unus est. Quid me dicis bonum ; nemo bonus nisi unus solus Deus. Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus omnipotens.

Ex concilio Ephesino : si quis in trisagio quaternitatem introducit apponens post trinitatem Christum crucifixum cui in medio ter sancte uoces seraphim dicunt ymnum, anathema sit.

Sicut misit me Dominus Deus et Spiritus eius, et ego mitto uos. Hec cum dixisset insufflauit et dixit eis : accipite Spiritum Sanctum. Deinde dicit Thome : infer digitum tuum huc et uide manus meas et affer manum tuam et mitte in latus meum et noli esse incredulus sed fidelis. Respondit Thomas et dixit ei : Dominus meus et Deus meus. Et Dominus quidem Iesus postquam locutus est eis ascendit in celum et sedet ad dexteram Dei. Ecce me[65v]diator Dei et hominum, ut dicit Apostolus, homo Christus Iesus absolute pronunciat seipsum ueritatem, Deum, filium Dei, equalem Deohominem et filium hominis, manus et pedes et latus, animam et sanguinem, carnem et ossa propria profitetur. Hec eadem testantur abso-

---

22 filii ejus si nosti *in marg.* 23 nota de nomine trinitatis *in marg.*

lute et etiam profitentur angeli, euangelia, apostoli, lex et prophete tam aperte ut nemo prorsus nisi mente et fide perditus dubitare posset.

Cap. VIII

Que cum ita sint, manifestum est quod tam perdunt Christum qui uerum hominem negant sicut isti heretici, quam qui uerum Deum non credunt, sicut Arriani, Iudei, pagani, qui propterea totum mundum martyribus repleuerunt, quia in hunc tam manifestum hominem, et etiam quod pro summo ludibrio improperabant, crucifixum etiam et mortuum credebant et asserebant uiuentem Deum, tunc temporis innumeris suppliciis etiam moriendo, et usque hodie iam per centum mille et centum et amplius annos omni genere miraculorum coruscando. Primum tota dubietas hereticorum apostolico decreto iam terminetur et non noua sed antiqua omnium sanctorum indubitata fides tanto ac tali tonitruo omni tempore confirmetur ut ueritas euangelii permaneat apud catholicos. Miror, inquit quod tam cito transferimini ab eo qui uos uocauit in gratiam Christi in aliud euangelium, quod non est aliud nisi sunt aliqui qui uolunt conuertere euangelium Christi. Sed licet nos ipsi aut angelus de celo euangelizet uobis preter quam quod euangelizauimus uobis, anathema sit. Sicut prediximus et nunc iterum dico, si quis uobis euangelizauerit preter id quod accepistis, anathema sit. Repetitio confirmatio est.

Leo papa : Quid iniquius quam impia sapere, et sapientioribus doctioribusque non credere. Sed in hanc insipientiam cadunt qui cum ad cognoscendam ueritatem aliquo ympediuntur obstaculo, non ad propheticas uoces, non ad apostolicas litteras, non ad euangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt. Illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepissent auditu quam fidelium uniuersitas profitetur, credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Iesum Christum Filius eius unicum Dominum Nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere hereticorum machine destruuntur quia equalis est periculi Dominum Iesum Christum aut Deum tantum modo sine homine aut sine Deo solum hominem credidisse.

Dicant ergo isti phantastici christiani que substantia Saluatoris affixa sit cruci, que caro tertia die resurrexit, quale corpus Iesus ianuis clausis discipulorum uisui ingressus intulerit cum ad abigendam cernentium

---

10 annos nota *in marg.* 33 de fantasticis nota *in marg.*

---

14 Gal. 1, 6-8. 21 S. Leo, *Epist. 28 ad Flav.* 1 (PL., 54, 757). 25 *Id. ibid.* c. 2 (757 B). 30 *Id. ibid.*, c. 5. (773). 34 S. Leo. *Epist. 124* c. 6 (PL, 54. 1065 s) et *Sermo* 65 c. 4 (PL. 54. 363).

diffidentiam inspici oculis, digitisque tractari patentes adhuc fixuras clauorum et recens compuncti lateris uulnus exigeret. At si in tanta luce ueritatis tenebras suas heretica obduratio non relinquit, ostendat unde sibi spem uite eterne pollicentur, ad quam nisi per mediatorem Dei et hominum, hominem Iesum Christum non potest perueniri. Sempiterni genitoris unigenitus sempiternus natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine ; que natiuitas temporalis illi natiuitati diuine et sempiterne nichil minuit, nichil contulit. Et omnis spiritus qui soluit Iesum ex Deo non est, et hic est antichristus. Quid autem est soluere Iesum nisi humanam ab eo separare naturam et sacramentum fidei per quod saluati sumus impudentissimis euacuare figmentis?

Explicit liber II

5 S. Leo, *Episl.*, 28 c. 2 (759). 8 *Id. ibid.*, c. 5 (774 s).

Incipit liber tercius

Cap. I

Catholica.

Hec ergo figmenta puderet uel audire nisi uterque Petrus quasi pro magno posteris legenda scripsissent hoc modo : De intelligentia harum locutionum : factus est homo, Deus est homo, an his locutionibus dicatur Deus factus est aliquid uel esse aliquid uel non.

Catholica expositio, uel potius intelligentia omnium sanctorum. Deus homo factus est. Id quod fuit permansit et quod non erat assumpsit, non conmixti[66]onem passus neque diuisionem. Deus et homo una persona, unicus Patris. Quid uel breuius uel apertius. Sed incredulus infideliter garrit.

Petrus.

Ex premissis autem emergit questio plurimum continens utilitatis atque perplexitatis ; et si his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid uel esse aliquid, que sit intelligentia harum locutionum et similium. In huius profunditatis reseratione et scrupulose questionis expositione plurimum differre inueniuntur sapientes.

Catholica.

Non utique sapientes Dei in hac differunt, sed plane huius mundi quales sunt heretici et grammatici qui pueriliter certant, et adhuc sub iudice lis est ; quorum scientiam stultam fecit, ut scriptum est, stultum Dei sapientius hominibus ; et premisse auctoritates probant. Audiamus tamen ipsa ridicula.

Petrus.

Alii, inquit, dicunt in ipsa Verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum ex quibus duobus omnis homo uerus constituitur ; et ille homo cepit esse Deus, non quidem natura Dei sed persona Verbi, et Deus cepit esse homo ille. Concedunt etiam hominem illum assumptum a Verbo et unitum Verbo, et tamen esse Verbum ; et ea ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem uel esse hominem quia Deus factus est, id est cepit esse quedam substantia ex anima rationali et humana carne subsistens ; et illa substantia facta

---

8 catholica *in marg. inf.*

5-7 De intelligentia-non : Lomb. III. d. 6. titul. 14-18 Ex premissis-sapientes : Lomb. III. d. 6. n. 1 *paucis omissis.* 26-9 Alii-sententiis : Lomb. III. d. 6. n. 2.

est, id est cepit esse Deus, non tamen demigratione nature in naturam sed utriusque nature seruata proprietate factum est ut Deus esset illa substantia et illa substantia esset Deus. Vnde uere dicitur Deus factus homo et homo factus Deus, et Deus esse homo et homo Deus, et Filius Dei filius hominis et e conuerso. Cumque dicant illum hominem ex anima rationali et humana carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum, diuina scilicet et humana, nec illius partes esse duas naturas, sed animam tantum et carnem. Et ne de suo sensu tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt sententiis.

Catholica.

Hec prima sententia nec hereticorum nec catholicorum potest dici qualis est ipse qui proponit.

Lumbardus.

Sunt et alii, inquit, qui istis in parte consentiunt, sed dicunt hominem illum non ex anima rationali tantum et carne sed ex humana et diuina natura id est ex tribus substantiis, diuinitate, carne et anima constare ; et hunc Christum fatentur ; et unam personam tantum esse ante incarnationem, solummodo simplicem, sed incarnatione facta compositam ex diuinitate et humanitate. Nec est ideo alia persona quam prius ; sed cum prius esset tantum Dei persona, in incarnatione facta est etiam hominis persona, non ut due essent persone sed ut una eademque esset persona Dei et hominis. Persona ergo que prius erat simplex et in una tantum natura consistens, in duabus uel ex duabus extitit naturis ; et persona que tantum Deus erat, facta est etiam uerus homo, subsistens non tantum ex anima et carne sed etiam ex diuinitate. Non tamen persona illa debet dici facta persona quamuis dicatur facta persona hominis. Facta est igitur illa persona, ut quibusdam placet, quiddam subsistens ex anima et carne sed non est facta persona uel substantia uel natura. Et in quantum est ille subsistens, composita est ; in quantum autem Verbum est, simplex est. Et pluribus se muniunt auctoritatibus qui dicunt personam Christi compositam esse uel factam siue constantem ex duabus naturis siue ex tribus substantiis.

19-25 Nec est-divinitate *e folio adjuncto.* 25 anima-divinitate] anima rationali tantum et carne, sed ex humana et divina natura, id est ex tribus substantiis, divinitate, carne et anima constare ; et hunc Christum fatentur et unam personam tantum est ante incarnationem solummodo simplicem ; sed incarnatione facta, compositam ex humanitate et divinitate. P.

14-31 Sunt et alii — simplex est : Lomb. III. d. 6. n. 4. 30-32 Et pluribus-substantiis : Lomb. III. d. 6. n. 5.

Catholica.

Secunda sententia tota prorsus catholica est.

Lumbardus.

Sunt etiam et alii qui in incarnationem Verbi non solum personam ex naturis compositam negant, uerum etiam hominem aliquem siue aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam uel factam diffitentur ; sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi persone uel nature unita esse aiunt ut non ex illis duobus uel ex tribus aliqua substantia uel persona fieret siue componeretur, sed illis duobus uelut indumento Verbum Dei uestiretur ut mortalium oculis congruenter appareret. Qui ideo dicitur factus uerus homo, quia ueritatem carnis et anime accepit. Que duo etiam in singularitatem uel unitatem sue persone accepisse legitur, non quia illa duo uel aliqua ex illis composita sit una persona cum Verbo uel sit Verbum, sed quia illis duobus accedentibus Verbo, non est personarum numerus auctus ut fieret quaternitas in Trinitate, et quia ipsa persona Verbi que prius erat sine indumento, assumptione indumenti non est diuisa uel mutata sed una eademque immutata permansit. Qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt. Accipi[66v]endo enim hominem, dictus est Deus factus homo ; et propter assumptum hominem dicitur Deus uere esse homo, et propter assumentem Deum, dicitur homo esse Deus. Nam si essentialiter, inquiunt, ille Deus esse homo uel homo esse Deus intelligeretur, tunc si Deus hominem assumpsisset in sexu muliebri et mulier essentialiter Deus esset et e conuerso. At potuit Deus assumpsisse hominem in sexu muliebri. Potuit igitur mulier esse Deus, et e conuerso. Ne autem et isti de suo uideantur influere, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant.

Audistis, inquit, tres secundum diuersos positas sententias et pro singulis inducta testimonia.

Cap. II

Tertia sententia tota hereticorum est, etiam in conciliis dampnatorum. Quam heretico sensu inducta sint testimonia, ut scilicet nemo contra hereticos auderet, prudens lector in ipso Petri libro agnoscat.

Nec solum auctoritates catholicorum Patrum, sed ut Augustinus ad Consentium scribit ipse quoque sancte Scripture que magnarum rerum

---

4-23 Sunt etiam-e conuerso : Lomb. III d. 6. n. 6. 24-26 Ne autem-confirmant : Lomb. III. d. 6. n. 7. 27-28 Audistis-testimonia : Lomb. III. d. 6. fin.

---

34 S. August., *Epistola 120, ad Consentium*, PL., 33. 459.

ante intelligentiam suadent fidem, nisi ea recte intelligas utiles tibi esse non possunt. Omnes heretici qui eas in auctoritatem recipiunt, ipsas sibi uidentur sectari potius cum suos sectentur errores ; ac per hoc non quod eas contempnant sed quod non intelligant, heretici sunt.

Catholica.

Iustum est etiam ut quisquis de Deo non solum puerilia uel inepta sed et blasphema ceteris proponit legenda uel credenda audiat ipse de se similia. Potuit, inquiunt, Deus assumere hominem in sexu muliebri, etc. Eo modo potuit Deus facere Petrum in sexu muliebri, uel etiam asinino. Potuit igitur mulier uel asina uel canis esse Petrus, et similia multa ; que melius subticentur de quolibet homine ; quanto magis de Deo homine.

Cap. III

Petrus Pictauinus.

Filius hominis potuit assumere et corpus et animam Petri ; ergo Petrum ; ergo potuit facere ut ipse esset Petrus.

Queritur etiam an potuit assumere unam humanam naturam et aliam, id est duo corpora et duas animas ; nam nomine humane nature non intelligimus nisi animam et corpus in Christo ; et ideo bene dicimus unam humanam naturam et aliam. Quod si est, ergo potuit esse unus et alius homo, et ita duorum hominum uterque, et ita duo homines, et ita plures. Numquid enim si assumpsisset duo corpora et duas animas uere diceretur : iste homo est ille ? Mihi quidem ita uidetur ; hec persona humanata est, illa persona humanata, et sic iste homo ille ; sicut si modo assumeret Filius Dei angelicam naturam, sicut testatus est Origenes in libro qui Peri Archon dicitur, pro redemptione diaboli futura post mille annos, uere diceretur hic homo est ille angelus. Si uero diceretur quod duo essent et ita due persone, iam essent duo Filii in Trinitate, et ita quatuor persone.

Catholica.

Ratione igitur et auctoritate probamus quod nichil harum laruarum debuit, et ideo non potuit fieri nisi quod factum est, nec potuit mulier esse Deus et e conuerso. Veritas est Deus ; omnipotens est Deus ; tamen nec mentiri nec mutari potest ; quod si posset, tunc reuera nec ueritas nec omnipotens esset. Dixit ergo et non faciet ; locutus est et non implebit. Multipharie multisque modis locutus est olim Deus patribus in prophetis, ait ille seggregatus Paulus in euangelium Dei, de Filio suo qui factus est

---

2 quid faciat hereticum *in marg.*

14-28 Pict. IV. 8. PL. 211, 1167, A. B.

---

35 Hebr. 1, 1. 36 Rom. 1, 4.

ei ex semine Dauid secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula. Qui predestinatus est, inquit, nequaquam filia ut in sexu muliebri, sed Filius Dei in uirtute, tamquam heretico huic dicens : nullo modo in sexu muliebri sed in uirtute, hoc est in uirilitate Dei. Vnde itidem Spiritus Sanctus per Ysaiam : Propter hoc ipse Dominus dabit vobis signum : ecce uirgo concipiet et pariet filium, Emmanuel quod interpretatur nobiscum Deus. Non ergo dixit pariet filiam et uocabitur mulier nobiscum. Similiter per Ieremiam : nouum faciet Dominus super terram ; et femina circumdabit uirum. Numquid dixit femina circumdabit feminam? Item quando dixit : expectatio Ierusalem saluator eius quasi colonus futurus super terram et quasi uiator declinans ad manendum et quasi uir uagus ut fortis qui non potest sal[67]uare ; tu autem in nobis es Domine. Numquid alicubi predixit quod futurus esset quasi mulier uaga et effeminata qui uere non potest saluare, et non potius : tu autem in nobis es Domine exercituum, et nequaquam essentialiter mulier. Talibus mille malleis merito conteri posset os putidum quo Deus essentialiter mulier et filius effeminari potuisse blasphematur nisi nimium puderet uel audire. Vnde merito Alexander papa censuit damnari huiusmodi sententias quibus tanta nefanda de incarnatione latrantibus quasi pro magno proponuntur que proculdubio melius tacerentur ; immo prorsus iusto iudicio ab omni christiano comburerentur. Non enim doctores sed gentiles, non denique christiani sed plane Iudei et heretici huiusmodi blasphemias uolunt. At tu uniuersalis magister qui et hereticos etiam et catholicos patres cogis quasi coram te de auctoritatibus suis ad uoluntatem tuam ludere, et tu quid credis? quid profiteris? quid inquam determinas?

Lumbardus.

Satis, inquit, diligenter diuersarum sententias absque assertione et prejudicio tractaui.

Catholica.

Immo damna blasfemias, ne te hereticum probes. Nec enim dubia sed hereses iam damnatas proponis.

Lumbardus.

Verumtamen nolo lectorem istam sibi nostram debere sufficere disputationem.

27 Lomb. III. d. 7, n. 13. 33 *Id., ibid.*

5 Is. 7, 14. 8 Jerem, 31, 22. 10 Jerem. 14, 8. 18 *supra, in fine prologi.*

Catholica.

Hoccine est illud plurimum utilitatis quod promiseras lectoribus tuis, ut omnes errores equaliter hauriant et que sit fides catholica tecum omnes dubitent. Auertat Deus ab ecclesia tales doctrinas uarias, ut dicit Apostolus, et peregrinas talesque doctores errantes et in errorem mittentes. Si enim fundatissimam et indubitabilem fidem solaque euangelica testimonia superius scripta isti fideliter legissent, proculdubio talia deliramenta olim in conciliis dampnata non scriberent. Ita etiam multiplici temeritate argumentatur utrum homo assumptus sicut Deus colendus sit cum Verbo quasi aut alter aut non idem ipse sit Deus uerissimus, non alius nec aliqua persona quam Verbum ipsum, ipse porro unus homo una persona, nullo modo duplex uel multiplex sed simplex quamuis multis constet ; nulla tamen ratione multiplici uel saltem duplici ueneratione coli potest quia quidquid iniurie uel honoris uni homini uel uni persone intulis, nulli dubium quin totum toti homini, totum uni persone exhibueris. Igitur Dei et hominis una persona Christus sicuti nec in persona nec in cultura diuidi potest ; quam tamen impiissime heretici conantur diuidere.

Cap. IIII

Lumbardus.

Solet etiam a quibusdam inquiri utrum Christus secundum quod homo est, sit persona uel etiam sit aliquid. Ex utraque parte questionis argumenta concurrunt. Quod enim persona sit his edisserunt rationibus. Si secundum quod homo est aliquid, est uel persona uel substantia, uel aliud est. Sed aliud non. Ergo persona uel substantia. Sed si substantia est, uel rationalis uel irrationalis. Sed non est irrationalis substantia. Ergo rationalis. Si uero secundum quod homo est rationalis substantia, ergo persona ; quia hec est diffinitio persone : substantia rationalis indiuidue nature. Si ergo secundum quod homo est aliquid, et secundum quod homo persona est ; et e conuerso : si secundum quod homo persona est uel tertia in Trinitate uel alia. Sed alia non. Ergo tertia in Trinitate persona. At si secundum quod homo persona est tertia in Trinitate, ergo Deus. Propter hec inconuenientia et alia quidam dicunt Christum secundum hominem non esse [personam] nec aliquid.

---

6 lege capitulum decimum *in marg.* 25 totum damnatur *in marg.*

25-34 Solet etiam-aliquid. Lomb. III. d. 10., n. 1.

---

4 Hebr. 13, 9.

Catholica.

Hec de Christo tam stultissime argumentantur quam si quis unum hominem secundum quod corpus est diffiniret aut personam aut nichil esse, quis non rideret. Neutrum enim per se homo. Propter hec et huiusmodi sapientia Dei in euangelio : estote, inquit, prudentes sicut serpentes, contra serpentes et scorpiones utique qui spiris et anfractibus argumentorum simplices decipiunt, qualis est iste nouus. Nam argumenta eius non philosophorum sed demoniorum esse, in yprocrisi de Christo loquentium, per ora hereticorum ex hoc prudens lector intelligat [67v] quod nulla ratio sinit proponi de una persona quod eadem sit et alia : unus homo duo sunt, idem Christus sit et alter, unus Deus sunt duo, unus filius Iesus Christus Deus et homo sunt duo filii. Nullum quippe indiuiduum, teste etiam Aristotele, diuidi potest. Quod si fiat iam non erit indiuiduum. Vnde et iste falsa de Christo proponens et inconuenientia assumens diabolica concludit mendacia, duas uidelicet hereses antiquitus in conciliis damnatas ; alteram qua dicit Christum secundum quod homo personam et Deum, duos scilicet filios esse, ac per hoc in trisagio quaternitatem inducens. Sed quia hanc non libere audet, alteram exinde phantasticus manicheus molitur sic : Christus si secundum hominem nec persona nec Deus nec quantitas sit, ergo consequitur ubi non esse nec aliquid sit.

Cap. V

Ecce qualibus nouus doctor impugnat ecclesiam ; utrumque autem diabolicum, utrumque fel draconum et uenenum aspidum insanabile ; tale inquam ac si ipse Sathanas transfiguratus in angelum lucis libro sententiarum suarum ubique suadere conatur dicens : homo quem colitis et adoratis non est Deus, et Deus quem colitis non est homo. Christus ergo quem colitis nichil est, quoniam Deus non est homo, homo uero nec aliquid est ; totum igitur si secundum aliquid non est, iam totum non est, ac per hoc nec aliquid est. Ergo Christus Deus et homo si secundum aliquid non est, iam Christus non est. Aut totus erit aut nullus. Proculdubio talia inter christianos sentit qui ab initio in ueritate non stetit quia mendax est et pater eius. Imitantur autem illum qui sunt ex parte illius, sicut olim Rufinus qui cum aliquantis bonis interpretando edidit pariter et blasphemias Origenis. Sic etiam hic promulgauit nunc multas hereses Abadonis siue Apollinis, qui latine habet nomen exterminans. Fieri tamen non potest ut sicut anima rationalis et caro unus homo non sit, ita Deus et homo, toto teste mundo, unus Christus non sit adeo ut aliter esse non possit. Similiter ulla ratione fieri potest, teste etiam Aristotele, ut homo qui est non sit et Deus qui est non sit, ipso homine Christo Deo ueritate

5 Matt. 10, 16. 23 cf. Deuter. 32, 33. 24 cf. II Cor. 11, 14.

testante ad homines et dicente : antequam Abraham fieret ego sum. Hoc igitur «ego sum» ulla ratione unquam secari ualet ; quod si fiat, iam « ego sum » non est. Fieri autem omnino non potest ut sit in illo non est, quoniam singulariter solus est, teste Apostolo. Dei enim Filius Iesus Christus non fuit in illo est et non, sed est in illo fuit. Vtrumque ergo negat esse qui aliud in illo dicit non aliquid esse, sicut in decretis Euticii pape : plane uitam suam nescit qui Iesum Christum ut uerum Deum ita et uerum ignorat hominem ; et eiusdem periculi res est dubitare in ipso illo inter Deum et homines mediatoris sacramento, quo utrumque unus existens idem ipse ex unitis in idipsum naturis, nature utriusque res eadem est, ita tamen ut neutro careret in utroque ne forte Deus esse hoc nascendo desineret, et homo rursum Deus manendo non esset. Hec itaque humane beatitudinis fides uera est Deum et hominem predicare, Verbum et carnem confiteri neque Deum nescire quod homo sit, neque carnem ignorare quod Verbum sit ; et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Iesum tu memento esse qui utrumque est.

Item ex decretis Gaii pape et martyris : In magno sacrilegio se uersari hereticorum manifestat impietas cum sub specie diuinitatis honorande humane carnis in Christo ueritatem denegant, et religiose existimant credi si dicatur in Saluatore nostro uerum non esse quod saluat, cum ita, secundum promissionem omnia secula percurrentem, mundus sit Deo ita reconciliatus in Christo ut nisi Verbum dignaretur caro fieri nullam posset caro saluari. Omne enim sacramentum fidei christiane magno ut heretici uolunt decoloratur obscuro si lux ueritatis sub mendacio putatur latuisse fantasmatis. Non ergo quisquam sibi erubescendum existimet christianus de nostri in Christo corporis veritate quia omnes apostoli apostolorumque discipuli et preclari ecclesiarum quique doctores qui ad martyrii coronam uel ad confessionis meruerunt gloriam peruenire, in huius fidei lumine splenduerunt consonis sententiis intonantes quod in Domino Iesu Christo diuinitatis et carnis una sit confitenda persona ; quod [68] beatus Apostolus dicit magnum pietatis sacramentum quod manifestum est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit angelis, predicatum est gentibus, creditum est mundo, assumptum est in gloria. Hoc ante Nicenum concilium.

Que secuntur ex concilio Ephesino CC. episcoporum, quod confirmat Calcidonense DC. XXX episcoporum consona uoce damnantes prescriptas hereses. Ita Christum et Dominum unum confitemur non tamquam

---

21 fantasticos nota *in marg.*

---

1 Joan, 8, 58. 4 II Cor. 1, 19. 6 Isidorus Mercator, *Collectio decretalium*, PL., 130, 200. 15 et cum-est. *ibid.* PL., 130, 201. 17-31 Gaius papa. ap. Isidor. Mercator, *Collectio decretalium*, PL., 130, 211 D. 31-34 *id. ibid.*, PL., 130. 212 C. 37-16 Concil. Ephesinum. ap. Isidor .Mercator. *Collectio decretalium*, PL., 130. 302 B. C.

hominem cum Verbo coadorantes, ne diuisionis quedam species inducatur, sed unum iam et eumdem adorantes quia non est alienum a Verbo corpus suum proprium cum quo etiam ipse assidet Patri. Nec hoc ita dicimus quasi duobus filiis assidentibus, sed uno cum carne per unitatem discernere in duos filios non debemus unum Dominum Iesum Christum ; neque enim id adiuuat rectam fidem, licet nonnulli nescio quam perhibeant personarum distinctionem ; non enim dixit Scriptura Verbum Dei personam sibi hominis assumpsisse sed carnem id est hominem factum esse, et corpus nostrum proprie suum fecisse et hominem ex muliere processisse ; mansisse etiam in assumptione carnis Dominum quod erat, hoc utique recte fidei ratio protestatur ; in tali sensu sanctos patres fuisse comperimus ; ideo illi non dubitauerunt sanctam Virginem dicere Theotocon, id est Dei genitricem, non quod Verbi natura diuinitasque de sancta Virgine sumpsit exordium, sed quod ex ea natum sit sacrum illud corpus animatum anima rationali cui substantialiter adunatum Dei Verbum carnaliter natum esse dicitur.

Item Nestorius. Nestorius Christum seorsum nominari dicit Dei Verbum, habere autem coniunctionem ad Christum continuam. Putas igitur non duos apertissime dicit et duos filios. Item eos uero qui aut duos filios aut duas personas annuntiant et non unum eumdemque in una persona unum Christum, unum filium, unum Dominum Nostrum Iesum Christum Filium Dei uiui predicant, anathematizamus et alienos esse ab ecclesia iudicamus ; et unam quidem Dei Verbi naturam incarnatam tamen non negamus eo quod ex ambabus unus atque idem sit Dominus Noster Iesus Christus.

Sciendum est quod totus homo a Verbo causatus pariter et assumptus nec persona, nec adiunctus, nec copulatus, nec deificatus nec adiectio nec adactus Verbo, uel persone Verbi potest dici, quia nunquam preter Verbum uel extra personam Verbi extitit ; sed quo esse cepit, eo proprie et Verbum et persona cum Verbo extitit.

Athanasius. Quis infernus eructauit omousion dicere corpus ex Maria Verbo deitatis si propter quod est et dicitur in Scripturis ex Maria esse humanum corpus Saluatoris, propter eos qui sic sentiunt ut substantie Trinitatis dicant carnem qua indutus est ex Maria Saluator putauit pro Trinitate quaternitatem dici quasi facta adiectione propter corpus, multum errant, facturam equantes factori et suspicantur posse deitatem aliquid adiectionis accipere, et ignorant quia non propter adiectionem deitatis Verbum caro factum est, sed magis ipsi humanitati adiectio magna facta est ex Verbo in ipsa communione et unctione. Quomodo igitur putant ut liberatum corpus per Verbum et uiuificatum in diuinitate Verbo faciant adiectionem. Trinitas uero et assumente Verbo corpus ex Maria Trinitas est, non accipiens adiectionem neque diminutionem sed semper perfecta est. Ex hoc iam conticescant et qui aliquando dixerunt eum qui ex Maria processit non esse ipsum Christum et Dominum

et Deum. Si enim non Deus erat in corpore quomodo statim procedens ex Maria uocatur Emmanuel quod interpretatur Deus, corpore pleno diuinitatis nato ex ipsa.

Cap. VI

Simbolum DC. XXX. episcoporum remouens hereticos a clero aliam fidem profitentes. Consentientes sanctis patribus unum eumdemque Filium Dominum Nostrum Iesum Christum consona uoce edocemus pariter perfectum eumdem in diuinitate Deum, et hominem uerum eumdem ex anima rationali et corpore ; secundum diuinitatem unius nature cum Patre, secundum humanitatem eumdem unius nature nobiscum ; per omnia similem nobis absque peccato ; ante secula quidem ex Patre natum secundum diuinitatem, in nouissimis uero diebus eumdem propter nos et propter nostram salutem hominem factum ; hunc unum eumdemque Christum Filium Dominum unigenitum in duas naturas inconfuse, immutabiliter, indiuise, inseparabiliter cog[68ᵛ]noscendum ; in nullo naturarum differentias propter unitatem perimendas, magis autem salua utriusque nature proprietate et in una coeunte persona unoque statu concurrente, non in duabus personis parciendum uel diuidendum sed unum eumdemque Filium unigenitum Deum uerum Dominum nostrum Iesum Christum sicut ab exordio prophete de eo et ipse nos erudiuit et nobis tradidit symbolum. His itaque cum omni undique subtilitate et diligentia a nobis ordinatis statuit sancta et uniuersa synodus aliam fidem profiteri nulli licere aut scribere aut docere. Qui autem audent exponere aliam fidem aut proferre aut docere aliud symbolum si quidem episcopi aut clerici fuerint alienos esse episcopos ab episcopatu et clerici a clero, si uero monachi uel laici fuerint anathema sint.

Catholica.

Nunc ergo uiri Iuda et catholici christiani iudicate inter catholicam ueritatem et diabolicam falsitatem. Quid hac fide magnificentius ; quid planius, quid uerius. Ex hoc, inquit Ysaias, erit uobis directa uia et plana ita ut stulti non errent per eam. Vbi ergo nimie perplexitates et scrupulosissime fidei questiones in quibus dicit iste catholicos differre ; et quid iniquius est etiam hereticis fauere ; quare uel unum saltem non nominat quorum opiniones diabolicas proponit nisi quia damnatos nouit? Cur igitur ipsa heretica non damnat nisi quia se ex hoc catholicum denegat? Prorsus hoc solum interest inter istum et primum manicheum quod ille

36 de veteribus et novis manicheis quid distat *in marg.*

6-26 Concilium Chalcedon. ap. Isidor. Mercator. *Collectio decretalium*, PL., 130, 307 s. 30 Is. 40, 4.

Christum fantasticum hominem dixit, hic uere non esse personam nec aliquid.

Ieronymus : Ve inquit Ysaias qui dicunt bonum malum et malum bonum. Nec aduersariorum si honestum quid habuerint, nec amicorum laudanda sunt vicia, et unumquodque non personarum sed rerum pondere iudicandum est. Alius : non possum, inquit, damnare quod nemo damnauit ; alius : nichil super hoc a patribus statutum est in Nicena synodo ; hoc argumento nec Valentinus nec Marcion nec Catafriga nec Manicheus damnari debent quia synodus eos Nicena non nominauit, quos certe ante Synodum fuisse non dubium est. Cur post quadringentos annos docere nos niteris quod ante nesciuimus, quod Petrus quod Paulus edere noluerunt ; usque ad hanc diem sine hac doctrina mundus christianus fuit. Illam senex tenebo fidem in qua natus sum.

Item idem : scias detestanda in huiusmodi libris esse quam plurima et iuxta sermonem Domini inter scorpiones et colubros incedendum. Taceo de meis similibus qui si forte ad Scripturas sanctas post seculares litteras uenerint et sermone proposito aurem populi mulserint ; quicquid dixerint hoc legem Dei putant nec scire dignantur quid prophete, quid apostoli senserint, sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia quasi grande sit et non uiciosissimum genus dicendi, deprauare sententias et ad uoluntatem suam scripturam trahere repugnantem.

Cap. VII

Catholica.

Ecce undique inconuenientia, immo heretica in sacramento uniti Dei et hominis tuis rationibus occurrunt. Sed rogo quid stultius, quique irrationabilius, contraque omnem rationem quam ea que secundum rationem excellunt omnem rationem et exuperant omnem sensum, etiam angelicum, ut Apostolus et Augustinus dicunt, ineffabilia et incomprehensibilia uelle humanis sensibus et rationibus apprehendere et loqui diffinire. Gregorius ille magnus papa in Moralibus : erubesco ualde, inquit, uerba sacri eloquii ponere sub regulis Donati ; et tu scholasticus audes ipsum Verbum Deum carnem factum ponere sub tuis ineptis argumentis, regulisque Aristotelis posse diffiniri sacramentum quod uolucres etiam celi latet, cuius corrigiam Iohannes plus quam propheta indignum se profitetur posse soluere. An in toto Veteri ac Nouo Testamento uel saltem in ipsis veteris doctoribus, si talibus doctrinis christiani erudirentur, nonne potius excecarentur quam illuminarentur, citius heretici fierent quam catholici. Si ergo lumen quod in te est, ait Veritas, tenebre sunt, ipse quante erunt?

3-13 S. Hieronymus, *Epist. 82 ad Theophilum*, PL., 22, 740, 746, 750. 16-21 S. Hieronymus, *Epist. 53 ad Paulinum*, PL., 22, 544. 38 Luc, 11, 39.

Cap. VIII

Scimus quidem quod omnis ars et sapientia a Domino Deo est etiam quod diuina scriptura, ipsa quoque ueritas in euangelio proponit et assumit et concludit, sed ueritate et grauitate rerum et sententiarum, non contentione [69] et falsitate uerborum et conexionum. Ait Augustinus in libro de Doctrina christiana : sunt enim multa qua appellantur sophismata, false conclusiones ratiocinationum et plerumque ita ueras imitantes ut non solum tardos sed ingeniosos etiam minus diligenter attentos decipiant. Proposuit quidam ei cum quo loquebatur dicens : quod ego sum tu non es. At ille consensit ; uerum enim erat ex parte uel eo ipso quod iste insidiosus, ille simplex erat. Tum iste addidit : ego autem homo sum. Hoc quoque cum ab illo accepisset, conclusit dicens : tu igitur non es homo. Quod genus captiosarum conclusionum scriptura detestatur. Cum ergo sint uere conexiones non solum uerarum sed et falsarum sententiarum, facile est ueritatem conexionum in scolis illis que preter ecclesiam sunt discere. Sententiarum autem ueritas in sanctis libris ecclesiasticis uestiganda est. Quapropter aliud est nosse regulas conexionum, aliud sententiarum ueritatem. In illis discitur quid sit consequens, quid non consequens, quid repugnans. Consequens est : si orator est, homo est ; inconsequens : si homo est orator est ; repugnans : si homo est, quadrupes est. Hic ergo de ipsa conexione iudicatur. In ueritate autem sententiarum, ipse per se sententie non earum conexio consideranda est. Quidam autem sic se iactant cum ueritatem conexionum didicerunt, quasi sententiarum ipsa sit ueritas. Diffinitio ergo et diuisio falsorum potest esse uerissima, quamuis falsa ipsa utique uera non sunt : qualia sunt Petri prescripta.

Cap. IX

Catholica.

Audiant proinde catholici clarissimam tubam unius sententie tonitruo uniuersa figmenta atque heretica superius proposita ac si hostilia castra ridentem, dissipantem, et prorsus ad nichilum redigentem. Ieronymus in Cogitis me : Igitur quod natura non habuit usus nesciuit, ignorauit ratio, mens non capit humana, pauet celum, stupet terra, creatura omnis etiam celestis miratur, hoc totum est quod per Gabrielem Marie diuinitus nunciatur et per Christum adimpletur. Unde constat tempus non preiudicasse

---

34 quod in tempore factum est semper fuit cum ipso *in marg.*

---

5 S. August., *De doctrina christiana,* II. 31 PL. 34, 58. 17-25 S. August. *De doctrina christiana,* II, 34. PL., 34, 59 s. 30-13 S. Hieronymus, *Epist.,* 9 PL., 30, 132, 133 B. D.

sacramentum uniti hominis ac Dei ita ubi iam esset in illo per unitatem persone ab initio seculi qui necdum erat natus de Maria Virgine ; quod multis scripturarum declaratur indiciis. Qui elegit nos, inquit, ante mundi constitutionem in ipso, quia profecto quicquid Deus fecit ab initio, Christus fecit totum per unitatem sacramenti ; unde nec uocabitur Deus recens. Alioquin si ad rationem respicias et ad sensus humanos, nequaquam itatenus conuenire inter se potuerunt diuinitas et humana conditio ; conuenerunt tamen in Christo et unus ex ambobus Emmanuel qui nichil in se pro assumpto homine est adauctus, nichilque quod Verbum caro factum imminutus uel mutatus. Quod si tibi nouum uidetur propter quod hominem assumpsit, noueris quia hoc semper cum eo et in eius consilio fuit ut sic fieret, et nunc quando temporis plenitudo uenit factum est quod in Christo semper fuit.

Augustinus, contra Felicianum : Scio quidem ut ille ait quam in difficili loco uersetur oratio ; tamen uerendum nobis nichil est qui per adiutorium Sancti Spiritus testimonium dicimus Deo ; et dum nos dicis aristotilica arte contendere, ipse ad dialecticorum laqueos uideris confugisse ; sed nos fidei ueritate confisos nequaquam possunt ista terrere. Habet ergo nascendo totum Filius cum Patre quod Pater est ; sed non de Filio Pater Quidquid specialiter ipse perpessus est, utrique commune non est ; quod ex homine natus est homo, accidens speciale est quod plerumque sine preiudicio communis nature neutrum habere docetur in altero quamuis de una, id est Patris substantia, fuerit similis genita ; tamen quia in seipsa iam extat quecumque huic extrinsecus ingeruntur, non communia dicuntur esse sed propria, dum sic utriusque nature proprietatem uere ex utraque gignenti similis natus expressit ut et ueram carnem suscepisse eum constet ex matre et indifferentem diuinitatem habere constet ex Patre ; quibus in unam personam incomprehensibili mediatoris dispensatione coniunctis, seruauit singulis propria sed coniunxit propriis aliena.

Idem contra uerba Arrianorum : nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. Ergo illa diuinitas [69v] huius humanitatis nomen accepit et ista humanitas illius diuinitatis nomen accepit ut esset una persona Christus Verbum, anima, caro. Hoc ergo iam erat in Verbo quod Verbum caro factum est ; et quia in Verbo ante carnem iam erat ueraciter, ideo in carne completum est efficaciter ; quia in Verbo iam erat sine tempore, ideo in carne completum est suo tempore.

Idem contra Felicianum : et hic si uerborum uim condiam, sermonis

---

32 contraria predicari sed vera *in marg.*

14-29 S. August. *Contra Felicianum de unitate Trinitatis* c. 4, 6, 9, 10 PL. 42, 1159, 1161, 1163, 1164. 30-37 S. August., *Contra sermonem Arianorum*, c. 8, 9, 11 PL., 42, 688 ss.

contemplator attendas : contraria proponimus, oppugnantia predicamus et in his tamen constat uerum esse quod dicimus. Quid ergo? Quam rationem afferre potes si partum predicas Virginis, si redditos oculos non negas cecis, si sepultos redire ostendis a mortuis. Si ergo horum et incomprehensibilis est ratio et ueritas prompta, facilius in testimoniis fidei testimoniis creditur quam ratio inuestigatur. Nec presumam in sapientia uerbi ne euacuetur crux Christi, sed scripturarum auctoritate contentus simplicitati potius obedire studeam quam tumori.

Catholica.

Ecce quomodo ueri doctores uno spiritu eisdem pene uerbis omnes dialecticorum friuolas argumentationes contemnunt et abiciunt.

Cap. X

Nec tamen in his cauendus iste scolasticus, sed etiam in his que iubet firme credere. Dicit enim : Nolo nostram sufficere debere disputationem, hoc firmiter tenens in ecclesiasticis dogmatibus quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transiuit non nature uersibilitate. Hoc quidem catholicum est. Quod autem adiungit : sed Dei dignatione, quomodo damnatum sit attendat prudens lector. Ex concilio Ephesino ducentorum episcoporum quod confirmat Leo papa et Calcidonense concilium DC. XXX. episcoporum. Nestorius hereticus in suis expositionibus simulat se dicere unus Filius et unus Deus ; sed refert filiationem ad solum Dei Verbum, rursus alium Dominum qui ex muliere est seorsum hominem dicit copulatum dignitate, equo honore quia habet copulationem ad Christum. Quomodo non apertum est duos eum dicere Christos si Christus ad Christum habet coniunctionem, alter ad alterum. Item Nestorius confitens existentiam diuinitatis Filii Dei Christum purum hominem credidit conceptum atque formatum et postea in Deum prouectum, hoc est hominem deificatum.

Catholica.

Notandum quod uerbum dignitatis uel copulationis uel similium tam heretici quam catholici dissimili sensu ponunt. Ex concilio DCXXX episcoporum : Verbum Dei secundum subsistentiam confitentes unum adoramus Filium et Dominum Iesum Christum non seorsum ponentes et determinantes hominem et Deum uelut inuicem sibi dignitatis et auctoritatis coniunctum. Vnus est igitur Christus Filius et Dominus, non uelut coniunctione qualibet in unitate dignitatis et auctoritatis hominis habentis

---

2-8 s. August., *Contra Felicianum*, 2. PL., 42, 1158. 14-16 Nolo nostram-versibilitate : Lomb. III, d. 17, n. 13. 31-7 Concilium Ephesinum, ap. Isidor. Mercator. *Collectio decretalium*, PL., 130, 296 A. C. D.

ad Deum. Denique Petrus et Iohannes equalis sunt dignitatis ; uerumtamen uterque non unus est. Nec iuxta collationem uel connexionem modum modum coniunctionis aduertimus ; hec enim ad unitatem non sufficit naturalem ; immo potius coniunctionis nomina euitamus tamquam non existens idoneum quod significet unitatis archanum, quia nec seruus est sibi ipse nec dominus. Ineptum est enim uel potius impium hoc sentire uel dicere. Si quis in uno Christo diuidit substantias post unitatem, sola eas connexione coniungens ea que secundum dignitatem fit uel etiam auctoritatem aut potestatem ac non potius conuentum qui per unitatem factus est naturalem, anathema sit. Item si quis audet dicere assumptum hominem coadorandum Deo Verbo et conglorificandum et conmunicandum Deum tamquam cum altero nam con syllaba super adiecta hec cogit intelligi, ac non potius una supplicatione ueneratur Emmanuel unamque ei glorificationem dependit iuxta quod Verbum caro factum est, anathema sit. Si quis audeat dicere Christum hominem theoforum id est Deiferum aut non potius Deum esse ueraciter dixerit tamquam filium per naturam secundum quod Verbum caro factum est, anathema sit. Si quis personis duabus uel [70] substantiis eas uoces que in apostolicis scriptis continentur et euangelicis dividit uel que de Christo dicuntur a sanctis uel ab ipso, et aliquas ex his quidem uelut homini que preter Dei Verbum specialiter intelliguntur aptauerit, illas autem tamquam dignas Deo soli Dei Patris Verbo deputauerit anathema sit.

Catholicus.

Ecce non solum quod asserit scilicet : Dei dignatione homo transiuit in Deum, sed et cetera eius argumenta seu inconuenientia multa quibus se moueri et deficere superius testatur, catholicorum patrum anathemate palam feriuntur quorum auctoritatibus ubi ipse impie sensit uidebantur roborari.

Cap. XI

De sacramento altaris.

Simili errore cum sacramenta altaris sola fide salutifera, ratione uero ineffabilia multis hereticorum opinionibus quasi probabilibus uentilaret, quod absit a catholicis ut quasi multas et non potius unam et certam in sacramento altaris habeant fidem, demum uenit ad Berengarium. Hic enim hereticus asserebat in figura et in sacramento totum fieri, nihil in ueritate. Postea uero correctus coram Nicholao papa et pluribus episcopis

---

7 danandi sunt qui duplici veneratione dividunt unum in duos *in marg.* 11 communicandum] *lege* connuncupandum. 30 certitudo est in sacramentis, non opinio *in marg.*

7-22 *Idem, ibid.*, PL., 130, 300 C. B.

confessus est etiam et iurauit panem scilicet et uinum post consecrationem non solum sacramentum sed etiam uerum corpus et sanguinem Christi esse et sensualiter, non solum sacramento sed in ueritate manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus conteri. Ecce catholica fides. Iste autem scolasticus sic exponit : uere quidem ait sed in sacramento tantum. Item ait : sane dici potest fractio illa et partitio non in substantia corporis sed in ipsa forma panis sacramentali fieri ut nec fractio et partitio sit ibi que sit non in substantia sed in sacramento id est in specie. Item : est ibi uera fractio et partitio que fit in pane, id est in forma panis. Item fractio et partes ille que ibi uidentur fieri, in sacramento fiunt id est in specie uisibili. Ideoque illa Berengarii uerba ita distinguenda sunt ut sensualiter non modo sacramento sed in ueritate dicatur corpus Christi tractari manibus sacerdotum, frangi quoque et atteri dentibus, uere quidem sed in sacramento tantum. Vera est igitur ibi attritio et partitio. Ecce dum catholicam fidem nulla prorsus distinctione indigentem solitis sibi argumentationibus distinguit, alterum se probat Berengarium. Nam sicut ille asserebat omnia fieri in sacramento tantum, sic et hic. Ille uero correctus addidit sacramento et fractioni, attritioni etiam dentium ueritatem quam negabat ; iste e contra in omnibus ueritatem subtrahit dum asserit omnia fieri non in substantia sed in specie uisibili, et forma panis et sacramento tantum. Ille inquam, sensualiter et non sacramento tantum sed et in ueritate ; iste inquit, in sacramento tantum. Sed scorpionis more premittit blandum caput dum dicit : uere sed in sacramento tantum ; statim subiungens cauda uenenum infert mortiferum ac si dicat : uere quidem sed non in ueritate, quia in sacramento tantum. Prorsus sic agit in omnibus quatinus nec hereticus nec catholicus comprobetur ; quippe homo totus humanis sensibus non fidei deditus, timet, quantum datur intelligi, ne ueritas et uita que Christus est discerpatur et moriatur si cum ueritate sumatur. Catholica tamen indubitanter ei et in eum credit qui propriis manibus proprium et uerum corpus tenens et frangens nichilominus integer et uiuus manens dedit tunc illud ipsum hodieque dat in toto terrarum orbe, non tantum sacramento sed et in ueritate dicens : hoc est corpus meum. Diuidite, comedite, quia nisi manducaueritis non habebitis uitam. Sed sunt quidam ex uobis qui non credunt. At nisi credideritis moriemini in peccatis uestris, dicit Veritas.

---

1 fides catholica *in marg.* 10 fidem catholicam pervertit *in marg.* 31 lege cap. VII libri secundi *in marg.*

5-14 vere quidem-partitio : Lomb. IV, d. 12 n. 5. 34 Joann. 8, 24.

Cap. XII

Petrus Lumbardus

Item cum de ista carne ineptissime omnino quereret utrum obnoxium fuerit aliquando peccato sic definiuit. Sane inquit, potest dici et credi oportet quod obnoxia fuerit sicut et reliqua Virginis matris. Nos e contrario dicimus quod non nisi insane hoc dici potest et minime credi oportet. Sed prius de matre probemus quam dicit quidem post concessum angeli et aduentum Spiritus Sancti sine peccato uixisse, antea uero peccatis subiacuisse. [70v] Reprobat hunc sensum toto orbe terrarum celebris dies illius sanctissime natiuitatis cuius uita inclita cunctas illustrat ecclesias. De qua Anselmus Cantuariensis archiepiscopus, libro de conceptu uirginali : nempe inquit, decens erat ut ea puritate qua maior nequit sub Deo intelligi Virgo illa niteret. Vnde Ieronymus in assumptione eiusdem : radix inquit humani generis in primo parente uiciata est, et sepe contingit quod aurum fulgens repperiatur in luto et ex pungenti spina pulcre rubens oriatur et rosa ; hoc enim operante prouidentia diuina ex radice uiciata sine uicio prodit uirga que intelligitur beatissima Virgo Maria attestante Ysaia : exiet uirga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.

Item Ieronymus, in Cogitis me : Spiritus inquit Sanctus superueniet in te. Ante hoc sane uterus Virginis mundus, impollutus et alienus a contagione peccati ad quam nulli potuerunt doli irrumpere nec preualuit fraus inimici sed permansit sancta mente et corpore.

Sanctus quoque Bernardus ad canonicos Lugdunenses his uerbis scripsit : Fuit proculdubio mater Dei ante facta quam nata ; nec fallitur omnino sancta ecclesia sanctum reputans ipsum natiuitatis eius diem eum omni anno cum exultatione uniuerse terre uotiua celebritate suscipiens. Ego puto quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descendit que ipsius non solum sanctificaret ortum sed et uitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem, quod nemini alteri inter natos quidem mulierum creditur esse donatum. Decebat nimirum reginam uirginum singularis priuilegio sanctitatis absque omni peccato ducere uitam que dum peccati mortisque pareret peremptorem, munus uite et iustitie omnibus opponeret. Sanctus igitur ortus quoniam immensa prodiens ex utero sanctitas sanctum fecit illum. De Ieremia lego quod priusquam de uulua exiret sanctificatus est ; et de Johanne Baptista non secus sentio qui ex utero Dominum in utero sensit, quem angelus prenunciauit Spiritu Sancto

---

24-16. Fuit proculdubio-exultavit : *in fol. pergameno superaddito f. 70 bis.*

---

4 Sane-matris : Lomb. III, d. 3, n. 1. 12 S. Anselmus Cantuar., *De conceptu virginali c.* 18 PL., 158, 451. 19-22 S. Hieronymus, *Epist. 9*, PL., 30, 128 D-129 A. 24-8 S. Bernardus, *Epist. 174 ad canonicos Lugdunen.* PL., 182, 334 C ; 333 C-336 A *passim.*

repletum iri adhuc in utero matris sue. Quod itaque uel paucis mortalium constat fuisse collatum fas certe non est suspicari tante Virgini esse negatum per quam omnis mortalitas evasit ad uitam. Magnifica ergo gratie inuentricem, mediatricem salutis, electam ex omnibus, prelatam omnibus, restauratricem seculorum, denique exaltatam super choros angelorum ad celestia regna. Quid adhuc addendum his putamus honoribus. Non ualuit ante sanctam esse quam esse ; siquidem non erat antequam conciperetur. Solus itaque Dominus Iesus de Spiritu Sancto conceptus quia solus et ante conceptum factus. *Huc usque sanctus Bernardus.

Solus etiam Christus conceptus statim homo rationali anima et corpore coniunctis efficitur, quod nullus alius conceptus potest dici nisi cum post quintum mensem anima inspiratur corpori sine quo iam in perpetuum homo etiam sanctus uel sancta potest effici uti Iohannes fertur fuisse in utero, forte ipso die animatus quo Dominus conceptus, ad salutionem Virginis Spiritu Sancto exultauit.*

His tribus ydoneis testibus quartum addimus talem qui non solum impie querere sed nec audire patitur peccata matris. Et hic est Augustinus qui cum ingeniis contra illos ageret qui sanctos quosque et perfectos sine peccato esse assererent, et ei inter alios, etiam sanctam Virginem objicerent, ita ab omnibus sanctis illam singulariter excepit et ab omni peccato immunem firmauit ut diceret : Excepta hac Virgine, inquit, de qua cum de peccatis agitur nullam prorsus haberi uolo questionem, scimus quod ex omni parte peccatum uicit. Hanc auctoritatem Petrus positurus ex sensu suo uolens peruertere sicut et ceteras premittit : ex tunc, inquit, id est ab incarnatione intelligenda est sine peccato uixisse sicut Augustinus ait : excepta hac Virgine, ut supra. Certum est ergo quod Augustinus non ex tunc sed absolute, quandocumque de peccatis agitur, determinat illam omni modo et tempore debere excipere, contraria istis scolasticis euidentissime definiens. Rogo quid manifestius, quidue magnificentius dici potest : nempe ipsa est cui iure ab eterno illud priuilegium dirigatur : priusquam te formarem in utero noui te et antequam exires de uulua sanctificaui te, et prophetam in gentibus dedi te et in lucem posui te usque ad extremum terre. Vnde et ipsa canit Virgo : beatam me dicent omnes generationes quia fecit mihi magna qui potens est. immo non modo magna sed etiam singularia que de nullo alio sanctorum, ut dicit Ieronymus fas est credere. Constat ergo ex premissis illam que nec primam similem uisa est nec habere sequentem, merito singularis, totam uitam

---

22 nichil expressius dici potest *in marg.*

---

22 S. August., *De natura et gratia* c. 36, PL., 40, 267. 25 Ex tunc-Virgine : Lomb. III, d. 3, n. 2. 34 Luc. 1, 48.

absque peccato duxisse non solum per xxxv annos post conceptum sed ante ut legitur per xv, qui simul sunt uite illius anni circiter. l. Talibus namque ait Ieronymus decebat Virginem obpignorare muneribus que dedit celis gloriam, terris Deum, fidem gentibus, finem uiciis, uite ordinem, moribus disciplinam ; quippe Spiritu Sancto adhuc ex utero matris sue singulariter repleta, non solum Elisabeth de plenitudine sue benedictionis repleuit, uerum etiam in utero eius exultare compulit Spiritu Sancto et Iohannem quo nemo inter natos mulierum natus est maior. Ex hac quoque plenitudine, angelo reuelante ut legitur post assumptionem sanctissime anime, etiam sanctissimum corpus ut a peccato ita et a corruptione intactum manens in sepulcro xl. die, hoc est ix kal. octobris conforme iam claritati illius corporis quod de ipso Deus sumpsit in celum leuauit? Nec nos inquit beatus Ieronymus de beata Maria factum abnuimus, id est non negamus quod multi doctores senserunt etiam et in suis reliquerunt scriptis.

Cap. XIII

Si igitur tot et tantis premissis testibus necessario credimus et de tanta ac tali matre a christianis ulla prorsus debet haberi questio quandocumque de peccatis agitur, nonne blasphemum et impium si de carne Verbi id est filii eius, ulla prorsus admittitur uel suspicio? Si inquam mater de genere humano prodiit, ut dicit Ieronymus, sine uicio et de illa ulla prorsus debet haberi questio, quid dicitis, quid creditis, o christiani, de Christo filio a quo et per quem et in quo talis mater prodiit ex utero? Qua ratione ca[71]ro Verbi obnoxia ut reliqua generis humani fieri potuit que nec in lumbis Abrahe cum Leui decimari, teste apostolo, ualuit nec in Adam peccauit teste Augustino super Genesim, quia inquit alia ratione ibi fuit quam ceteri. Augustinus de Trinitate xiii : illud quod nascebatur ex Virgine ex progenie primi hominis tantummodo generis non et criminis originem duceret? Nascebatur enim non trangressionis contagione uiciata natura sed omnium talium uitiorum sola medicina.

Anselmus Cantuariensis : Sed nec in aliquo eorum in quibus fuit ab Adam usque ad Mariam, erat ubi esset, etc. Item idem : Nulla ratio, nulla ueritas, nullus intellectus permittit ad hominem ex sola Virgine conceptum de peccato masse peccatricis quamuis de illa assumptus, aliquid

---

1 nota de annis et resurrectione virginis *in marg.* 19 cave blasphemiam hereticorum bicipitem *in marg.* 26 nota differentiam carnis Christi et ceterorum *in marg.*

---

2 Ps. Hieronymus, *Epist. 9 ad Paulam De assumptione B. M.* PL. 30, 126. 13 *Idem, ibid.*, PL. 30, 124. 25 cf. Hebr. 7, 9. 26 S. August., *De Genesi ad litteram.* 10, c. 19. PL., 34, 423. 27 S. August., *De Trinitate*, l. XIII, c. 18, PL., 42, 1032. 31 S. Anselmus Cantuar., *De conceptu virginali*, c. 23. PL., 158, 455. 32 *Idem. ibid.* c. 15, PL., 158, 449.

potuisse accidere etiam si non esset Deus. Quid euidentius? Quis est Petrus Lumbardus? et nescio quis Iohannes Damascenus scolastici ad auctoritates has ortodoxorum. Amplius : distinctio apostolica qua dicitur Deus filium suum misisse non in carnem peccati sed in similitudinem carnis peccati ut de peccato, hoc est de sacrificio pro peccato, damnaret peccatum, quod nulla prorsus ueritate potuit si ipsa obnoxia ut reliqua fuit ; distinctio inquam hec euidenter damnat sensum istorum uel similium. Amplius : umbram habens lex, ait, non ipsam ueritatem rerum constituit homines sacerdotes infirmitatem, id est peccatum habentes, prius pro suis delictis offerre hostias que nunquam possunt auferre peccata, etc. Ex hiis perspicue probatur quis sit uerus sacerdos ueraque hostia. Quis est? filius Dei, inquit, eo quod manet in eternum sempiternum habet sacerdotium, sine patre, sine matre neque initium dierum neque finem habens uite ; talis enim decebat ut nobis esset pontifex sanctus, segregatus a peccatoribus, qui non habet necessitatem prius pro suis delictis offerre ; una enim oblatione corporis sui perficit in sempiternum sanctificatos ; qui enim ait sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes. Itaque sicut apostolica auctoritas sic et ipse Dominus in lege euidentissime distinxit inter carnem peccati et similitudinem carnis peccati dicens : non contaminetur sacerdos in mortibus, id est in peccatis uicinum suorum nec in consanguineis. Pontifex uero id est maximus sacerdos, inter fratres suos ad omnem mortuum id est omne peccatum non ingredietur ; et addit : omnino ; addit adhuc : super patre et matre quoque non contaminabitur neque commisceat stirpem generi ssui uulgo gentis sue quia ego Dominus qui sanctifico eum, id est sanctum sanctorum singulariter ostendo. Rogo quid distinctius?

Propter hec et huiusmodi multa, clamat in Euangelio et discernit et dicit ipsa ueritas : quis ex uobis arguet me de peccato? Si manseritis in me cognoscetis ueritatem et ueritas liberabit uos. Vnde? uel qua seruitute? Amen, amen dico uobis, qui facit peccatum seruus est peccati ; seruus autem non manet in domo in eternum ; filius manet in eternum. Hoc est quod Apostolus dicit : sempiternum habet sacerdotium. Quod lex dicit : non egredietur de sanctis et ad omnem mortuum non ingredietur omnino, et super patre et matre non contaminabitur. Huius igitur pontificis inter mortuos solius, ut dicit propheta, liberi, hostiam, id est carnem quicumque aliquo modo dicunt obnoxiam peccato ut relinquam, nulla

---

10 nota que sit vera historia *in marg.* 21 expressissime omnino *in marg.* 29 nota qui arguant Christum de peccato *in marg.* 36 relinquam] *lege* reliqua.

---

3 Rom. 8, 2. 8 Hebr. 10, 1. 12 Hebr. 7, 24. 14 Hebr. 7, 3. 15 Hebr. 7, 26. 16 Hebr. 20, 14. 17 Hebr. 2, 11. 19 Levit. 21, 1. 23 Levit. 21, 11. 24 Levit, 21, 15.

ratione defendi possunt quin Verbum caro factum impie arguant de peccato, et taliter delinquentibus iam non relinquitur hostia pro peccatis. Isti sunt Iudei qui utique Christo dicunt illam similitudinem improperantes : medice cura teipsum, ipsam carnem scilicet tuam obnoxiam, infirmam, captiuam ut reliqua sub peccato. Non enim est distinctio : omnes peccauerunt et egent gloria Dei, etiam Verbum Dei secundum istos. Sed absit hoc credere, absit inquam sic sentire de carne Verbi. Dicit enim ille magnus Athanasius episcopus : non peccauit Verbum quod aliorum peccata liberauit ut mutatum in carnem semetipsum pro seipso offerret et sacrificium seipsum liberaret. Absit ; non est ita. Pro nobis suum corpus obtulit.

Sed et ipsa diuina scriptura et ipsa ueritas contradicunt et dicunt : non eget qui sanus est medico sed qui male habent ; iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem que est in Christo Iesu quem Deus posuit propitiationem per fidem in sanguine ipsius ; in quo habemus remissionem peccatorum [71^v] ut sit ipse iustus et iustificans, iustitia et redemptio et sanctificatio, medicina, liber et libertas, sacerdos et hostia, propitiator et propitiatio, et cetera huiusmodi in diuinis paginis nouis et ueteribus multipharie multisque modis manifesta. Alioquin si Deus eguit medico uel seipso, si medicina caro eius, sanguis eius quoquo modo nunquam indiguit medicina uel seipsa ; si pontifex propitiatore uel seipso, si hostia expiatione et libertas liberatore uel seipso, si iustus et iustificans iustitia eguit unquam iustificatione uel seipsa, concidit ratio omnis, et ars pariter et intellectus, simulque omnis medicina et ueritas pariter. Denique sicut lex testatur, uitula rufa uictime Dei id est caro immolata Verbi Dei quam tota Trinitas ab eterno constituit in expiatione uniuersorum, et omnis qui non fuerit illa expiatus de medio populi sui et ecclesie in eternum perit, quia inquit secundum Dominum polluitur, quanto magis qui ipsam carnem ut reliquam pollutam credit que nunquam iugum peccati siue actualis siue originalis traxit, qua ratione uel ueritate mundari potuit que nunquam obnoxia fuit. An quia sine hac nulla prorsus expiatio potest fieri seipsam pro seipso obtulit. Qui hoc dicit anathema sit. Fides Ephesini et Chalcidonensis Concilii D. CCC et XXX episcoporum prescriptas opiniones euacuans : uni ergo persone cuncta eius in euangelio ascribimus, uni substantie, Verbi scilicet incarnati, quia unus est Dominus Iesus Christus ut scriptum est, appellatum uero ab Apostolo pontificem confessionis nostre, iterum ipsum esse dicimus ex Deo secundum naturam filium unigenitum, nec homini preter eum alteri, sacerdotis nomen et

22 hostia nulla ratione potest mundari *in marg.* 32 qui carnem verbi dicit obnoxiam anathema *in marg.* 38 nota de sacerdotio verbi *in marg.*

13 Luc. 5, 31. 14 Rom. 3, 24. 25 Num. 19, 2, 20. 34-7 Concilium Ephesin. ap. Isidor. Mercator, *Collectio decretalium*, PL., 130, 298.

officium deputamus. Optulit enim proprium corpus non pro se sed pro nobis. Nam qua pro se oblatione pro sacrificio indigeret ab omni peccato liber ut Deus existens. Quod si omnes peccauerunt et egent gloria Dei, secundum hoc quod peccatis egrotatuit humana natura, ipse uero non ita ; ideoque nos gloria eius egemus. Qui autem dicit quia seipsum tam pro se quam pro nobis obtulit, nullatenus impietatis crimen effugiet cum nichil prorsus ille deliquerit. Si quis ergo pontificem et apostolum nostrum dicit factum non ipsum Dei Verbum quando caro factum est sed uelut alterum preter ipsum, simpliciter hominem ex muliere, aut qui dicit quod pro se obtulisset semetipsum oblationem et non potius pro nobis solis, non enim eguit oblatione qui peccatum omnino nesciuit, anathema sit. Si quis uero non confitetur carnem Domini uiuificatricem esse et propriam ipsius Verbi Dei Patris sed uelut alterius preter ipsum, coniuncti eidem per dignitatem aut quasi diuinam habentem habitationem ac non potius uiuificatricem esse quia facta est propria Verbi uiuificare ualentis, anathema sit . Hoc sapere edocti sumus tam a sanctis apostolis quam euangelistis et ab omni scriptura diuinitus inspirata, necnon et a beatis patrum confessionibus ueritatem subnixis. Spiritus quoque sanctus a Filio sicut ex Deo Patre procedit. Processione ergo Spiritus Sancti a Filio sicut a Patre quam antiqui Greci tam aperte firmauerunt, cur posteriores negant nisi quia in unitate scismatici sunt, et in sacramento altaris fermentarii, et in processione heretici. Si igitur sanguis et caro Christi qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit Deo, emundauit conscientias nostras a peccatis, sine qua nulla prorsus nunquam facta est uel fieri potest remissio, mundatio, liberatio nec pro se offerre nunquam debuit uel potuit, patet pro certo quod caro Verbi nec in matre, sicut aiunt, nec alibi unquam debuit uel potuit mundari ut munda uel potius mundata esset, uel liberari ut libera uel liberata esset ; nichil prorsus tale fieri potuit nisi seipsam pro seipso offerret ; hoc uero anathema est.

Cap. XIIII

Item Atheniensis iste carnem dominicam de sanguinibus formatam dicit ; quod uerbum rusticanum satis et inconueniens nequaquam in libro generationis Iesu Christi Filii Dei, filii Dauid, filii Abraham inuenitur. Sed nec in libris catholicorum patrum leguntur sanguines, uel saltem de sanguine concepta uel formata. Quinimmo cum centies et millies in suis tractatibus natura de natura, corpus de corpore, substantiam de subs-

---

8 hac petrus anathema fit *in marg.* 19 hucusque fides concilii *in marg.* 25 hic respondeant qui carnem verbi mundatam dicunt *in marg.* 35 profana novitas *in marg.*

7-16 *Idem, ibid.* PL., 130, 300 D. 31 Lomb. III, d. 3, n. 1.

tantia, hominem de homine, carnem de carne, carnem de Virgine, carnem de matre sumptam scriberent, uerbum insolens et barbarum de sanguinibus [72] formatam uel conceptam etiam ex industria probantur uitasse. Sicut Ambrosius quodam sermone sanguinem cauit dicere : Iohannes inquit senis muliercule frigido sanguine nascitur, Dominus feruentis iuuencule flore progreditur ; ille corruptibilis uteri sinibus effusus, iste impollute uulue flore progenitus. O uere aurea lingua et uere ecclesiasticum doctorem. Quippe legerat in evangeliis : qui non ex sanguinibus neque ex uoluptate carnis et uiri, maris scilicet et femine, ubi reuera sanguines xl. vi. diebus coagulantur ceteri homines, sed ex Deo solus natus est. Vnde dicit : uos deorsum estis, ego de supernis sum ; uos de hoc mundo estis, ego non sum de hoc mundo. Vnde Apostolus : secundus homo de celo celestis. Vnde etiam angeli : quod in ea natum est, non dixit de sanguinibus sed de Spiritu Sancto est et uirtute Altissimi ; sicut scriptum est in prophetis : faciet Dominus nouum super terram, et femina circumdabit uirum sine uiro, quoniam ipse Dominus dabit uobis signum et sancta concipiet et pariet filium Emmanuel, de benedictionibus antiquorum montium tribus digitis appendentium terram de qua orietur sicut sol ueritas. Ideoque et quod nascetur ex te. Nec hic de sanguinibus dictum est, sicut nouus doctor autumat, sed ex te, ait, nascetur sanctum sanctorum de benedictione Dei celi uocabitur Filius Dei. Non ergo angeli, prophete, apostoli, euangeliste, catholici doctores garrulitatibus scolasticorum incarnationem et conceptionem diuinam expresserunt, sed diuinis et reuerendis propriisque eloquiis singulariter ut dignum est extulerunt.

Cap. XV

Cessent proinde noui doctores, immo noui ex ueteribus heretici, non dialectici, has profanas uocum nouitates emittere quas hactenus nec diuina scriptura docuit nec catholica credidit. Augustinus ille uere catholicus aliqua temere se scripsisse retractans his uerbis alloquitur Ieronymum doctorum precipuum : prorsus inquam mi frater, non te arbitror sic legi tuos libros uelle tamquam prophetarum et apostolorum de quorum scriptis quod omni errore careant dubitare nefarium est. Alios autem ita lego ut quantalibet sanctitate doctrinaque polleant, non ideo uerum putem quia ipsi ita senserunt, sed quia michi uel per illos auctores canonicos uel probabili ratione quod a uero non abhorreat persuadere potue-

29 nota humilitatem imo discretionem *in marg.*

4 S. Ambrosius, *Sermo 50*, PL., 17, 707. 8 Joan. 1, 13. 11 Joan, 8, 23. 12 I Cor. 15, 47. 13 Matth. 1, 20. 15 Jer. 31, 22. 16 Is. 7, 14. 18 cf. Is. 40, 12. 30 S. August., *Epist.* 82 *ad Hieronym*, PL., 33, 277.

runt ; et ita et meos libros legi uolo. Si igitur tanti uiri quos post scripturas diuinas in fide catholica precipue sequitur ecclesia tam humiliter sentiunt de sensibus et sententiis suis, quanto magis isti scolastici corrigi debent suos errores quos et catholica damnat.

Explicit tertius

Incipit Quartus

[Cap. I]

Igitur isti theatrales ut sint ecclesiastici doctores necesse est diuinas artes sequantur non liberales, apostolos imitentur non philosophos ; de quibus Seneca ait : philosophi quantum habent superuacui, quantum ab usu recedentis, ipsi quoque ad sillabarum distinctiones et coniunctionum ac propositionum proprietates descenderunt et inuidere grammaticis, inuidere geometricis. Quicquid in illorum artibus superuacuum erat transtulere in suam. Sic effectum est ut diligentius loqui scirent quam uiuere. Audi quantum mali faciat nimia subtilitas et quam infesta sit ueritati. Pitagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex equo, et de hac ipsa an omnis res in utramque partem disputabilis sit. Nausiphanes ait ex his que uidentur esse nichil magis esse quam non esse. Parmenides ait ex his que uidentur, nichil esse uniuerso. Zenon elates omnia negocia de negotio deiecit ; ait nichil esse. Circa eadem fere pyrronei uersantur, et Megarici, et cretici, et achademici qui nouam induxerunt scientiam : nichil scire. Hec omnia in illum superuacuum studiorum liberalium gregem coire. Illi mihi non profuturam scientiam tradunt ; hi spem omnis scientie eripiunt. Satius est superuacua scire quam nichil. Illi non preferunt lumen per quod acies dirigatur ad uerum ; hi oculos michi effodiunt. Si Pitagore credo nihil in rerum natura est nisi dubium. Si Nausiphani hoc unum [72v] certum est : nichil esse certi. Si Parmenidi, nichil est preter unum. Si Zenoni, nec unum quidem. Quid ergo nos scimus? Quid ista que nos circumstant, alunt, sustinent? Tota rerum natura umbra est, aut inanis aut fallax. Non facile dixerim utrum magis irascar illis qui nos nichil scire uoluerunt an illis qui ne hoc quidem nobis reliquerunt nichil scire.

Cap. II

Catholica.

Sed et ipse Seneca peior ceteris conuincitur. Animam quippe, siue rationem hominis, nunc Deum nunc partem Dei nunc equalem Deo nunc etiam superiorem, an sit post mortem an in alia corpora etiam bestiarum recidat, Iouem Deum, hunc mundum animal eternum Deum esse, sequens

---

5 de libera(li)bus studiis loquor *add in rubr.* 6 summa philosophorum summus error *in marg.* 11 Pitagoras] *leg.* Protagoras. 14 universo] *leg.* ab uno diversum. 16 cretici] *leg* eretrici. 21 Pitagore] *leg.* Protagore.

5-27 Seneca, *Ad Lucilium epist. 88;* éd. Nisard. 733 s.

Platonem, Virgilium, Epicurum, uarie dogmatizat. Homines in angustia positos totis ingeniis et exemplis compellit ut semetipsos interficiant eosque diis similes in celestibus collocat his uerbis : Deus non uincit sapientem felicitate etsi uincit etate ; sapiens tam equo animo omnia apud alios uidet contemnitque quam Iupiter, et hoc se magis suspicit quod Iupiter illis uti non potest, sapiens non uult ; uno uoto multa comprehensa sunt ; tamquam opto mihi uitam honestam ; uita autem honesta actionibus uariis constat. In hac est reguli archa, Catonis scissum manu sua uulnus, calix uenenatus qui Socratem transtulit de carcere in celum. Cape quantam debes uirtutis pulcherrime ac magnificentissime speciem. Aspice Marcum Catonem sacro illi pectori purissimas manus admouentem et uulnera parum demissa laxantem ; utrum tandem illi dicturus es : uellem que uelles, et fero feliciter quod agis ? Si me quidem uelis audire, hoc meditare ut mortem excipias et si ita res suadebit accersias. Nichil interest illa ad nos ueniat an ad illam nos. Illud imperitissimi cuiusque uerbum falsum esse tibi persuade. Bella res est mori sua morte. Effeminatissimam uocem illius Rhodii existima qui cum in caueam coniectus tamquam ferum animal aleretur, suadenti cuidam ut abstineret cibo : omnia, inquit, homini dum uiuit speranda sunt. Ego expectem uel morbi crudelitatem uel hominis cum possim per media exire tormenta. Non est opus uasto uulnere diuidi precordia ; scalpello aperitur ad libertatem uia. Nuper unus e captiuis lignum totum in gulam farsit quod ad emundanda obscena positum erat et ui preclusis faucibus spiritum elisit. O uirum fortem cui difficilis occasio est, is proximam quanque pro optima arripiat ; sit licet inaudita, sit noua ; non deerit ad mortem ingenium cui non defuerit animus. Ille uir magnus est qui mortem non tantum sibi imperauit sed inuenit. Inuenies etiam professos sapientiam qui uim inferendam uite sue negent et nefas iudicent ipsum intemptatorem sui fieri. Hoc qui dicit libertatis uiam cludit. Placet uiuere ; uiue ; non placet ; licet eo reuerti unde uenisti. Magistra rerum omnium ratio monet ut si licet moriaris quemadmodum potes et quicquid obuenerit ad uim inferendam tibi inuadas. Iniuriosum est rapto uiuere ; at contra pulcherrimum mori rapto. Hucusque pauca de innumeris. Ecce qualibus doctrinis dulcisonis luscinia hec, eo fortius quo suauius, allicit auditores, quo fiant creduliores et sceleratiores. Augustinus ait : homicide flammis se donent, aquis prefocent, laqueo suspendant, precipitio collidant et pereant ; quod Christus non docuit ; immo diabolo precipitium suadenti : redi, inquit, retro

13 cave diabolum *in marg.* 33 cave merulam mortiferam *in marg.*

3-6 *Id. ibid., epist. 73*, p. 668. 6-13 Seneca. *Ad Luc ilium epist.* 67, n. 7, 13 éd. Belles-Lettres, II. 137, 140. 13-16 *Id. epist. 69.* n. 6, éd. Belles-Lettres, II. 147 s. 16-32 *Idem., Epist. 70*, éd. Nisard, 655-658 passim. 35 S. Augustinus, *In Joann. tract. 50*, **PL., 35, 1767.**

Sathana. En qualem diuinis libris adequant uel etiam preferunt muliercule que circumferuntur omni uento doctrine nequam.

Vis audire quam effeminate se occiderit? accipe per contrarium. Olimpias illa mater Alexandri cum peteretur ad mortem, regiis uestibus et diademate refulgens sponte obtulit [73] se percussori; non supplicauit, non expalluit, immo in ipsa morte etiam capillos compersit ne quid indecens in mortua uideretur. O mulierem uirtutis. E contra iste uir omni femina mollior cum peteretur ad mortem confugit ad balneas, ibique tamquam puerulus aquis delibutis et tepefactis ac si in mollissimis plumis se sepeliuit usque ad collum; deinde utriusque brachii uenis molliter tactis in summa luxuria effeminatum animum ac si dormiendo euomuit; miro scilicet ingenio ipsam mortem mortisque dolorem uertit sibi in magnam uoluptatem. Iste igitur non quidem fratricida sed peior suicida; stoicus professione, epicurus morte; putasne cum Nerone et Socrate et Catone suicidis receptus sit in celo? Crede mihi; melius illi erat si natus non fuisset homo, malletque semper luxuriari in balneo; nec deterreat quod Ieronymus illum quasi continentissimum in cathalogo sanctorum posuit; sic enim et Eusebium episcopum, fontem ut ipse scribit Arrii, et alios multos quos ipse damnat hereticos; ex quibus Origenem pre ceteris, et uituperans et laudans continentissimum usque adeo ut se castraret, quod nequaquam fecit Seneca qui uel uno ut scribit abutebatur. Illum scribit Ieronymus penitentiam egisse, quam uirtutem totius mali remedium, homicida sui in perpetuum abiurat: laudaui, inquit, et laudo ingenium uiri, non fidem; antiquorum ammiror sensum, facundiam, studia sector, sed multorum docmata respuo. Proinde huius Senece et similium libros et doctrinas soli legant quorum est separare pretiosum a uili, omnia probare et quod bonum est tenere, non qui blandis sermonibus illaquerentur ad mortem. Potuit autem iste fortis, ut falso putatur, contemptor mundi fieri facillime non tantum christianus sed martyr toto biennio quo Paulus Rome mansit, si non magis elegisset suum balneum quam Christi baptismum uel Pauli magisterium.

Cap. III

Sane huius et ceterorum magister Socrates cum haberet concubinas et de illo inuicem sepius litigarent, una indignata ex superiori loco collectam urinam fudit super faciem eius. Qui nichil motus utpote summus philosophus extersa barba: presciebam, inquit, quod hoc tonitruum sine

---

17 nota discretionem ne incurras errorem *in marg.*

---

17 Cf. Hieronym., *De viris inlustribus*, 12 PL. 23. 629. 23 Hieronymus, *Epist. 84*, PL, 22, 744. 34 Cf. S. Hieron., *Adversus Jovinianum* I, 48, PL., 23, 278.

pluuia non transiret. Dignum plane tanti uiri prouerbium. Merito Seneca hunc prophetam tali unda candidatum et proprio ueneno extinctum e carcere leuat in celum. Ecce habent scolastici quo clarius audiant preceptorem suum ; nec iam liceat christianos rapi ad tertium celum eo quod Aristotelis quintum elementum, incompellabile, scilicet celum, ex auctoritate Senece obtineant pessimi homicide. O doctrina uere lusoria. An desunt furiosi qui seipsos occidant, nisi ab isto perditionis filio compellantur in mortem etiam sani.

Cap. IIII

Merito de tali Veritas dicit omni christiano : sit tibi sicut ethnicus et publicanus, utpote ecclesiastice doctrine aduersarius. Vnde Ieronymus : que pars fideli cum infideli ; que communicatio lucis ad tenebras ; qui consensus Christi ad Belial ; quid faciet cum psalterio Horatius, cum Euangeliis Maro, cum Apostolis Cicero? Non scandalizatur frater si te uiderit in idolio recumbentem? et licet omnia sint munda mundis et nichil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur, tamen simul bibere non debemus calicem Christi et calicem demoniorum.

Cap. V

Augustinus : laus qua Platonem uel platonicos seu achademicos philosophos tam extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicet presertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina. Item qui legit putare possit me credidisse nullos errores in pitagorica esse doctrina, cum sint plures idemque capitales.

Idem libro de Ciuitate, de summo bono utrum in uoluptate corporis ut Epicurei an in uirtute animi ut Stoici an etiam in utroque ponerent cc. lxxx. fecerunt sectas.

Cap. VI

Quapropter idem est pene Tymeum Platonis et philosophiam magistri Willelmi de [73v] Conchis legere, stellas, animasia etiam deos credere.

Ieronymus ad Damasum papam de filio frugi et luxurioso qui cupiebat implere uentrem de siliquis quas porci manducabant : erubescant ergo qui de libris diuinis et secularibus compilationes faciunt, cogentes chris-

---

5 de quinto elemento aristotelis *in marg.*

---

10 Matth. 18, 17. 11 S. Hieronymus, *Epist. 22 ad Eustochium*, PL., 22, 416. 19 S. August., *Retractationum*. I, c. 1, 3, PL., 32, 587, 589. 24 S. August. *De Civitate Dei*, XIX, 1, PL., 41, 621.

tianos contra interdictum legis in boue simul et asino arare. Demonum, ait, cibus est carmina poetarum, secularis sapientia, rethoricorum, pompa uerborum ; hec sua omnes suauitate delectant et dum aures uersibus dulci modulatione curentibus capiunt, animam quoque penetrant et pectoris interna deuinciunt. Verum ubi cum summo studio fuerint ac labore perlecta, nihil aliud nisi inanem sonum et strepitus suis lectoribus tribuunt. Nulla ibi ueritatis saturitas, nulla iustitie refectio reperitur. Studiosi earum in fame ueri, in uirtutum penuria perseuerant. At nunc etiam sacerdotes Dei omissis euangeliis et prophetis uidemus comedia legere, amatoria bucolicorum uersuum uerba cantare, tenere Virgilium ; et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere uoluntatis. Cauendum est igitur ne captiuam uelimus uxorem, ne in idolio recumbamus.

Cap. VII

Idem : dialectici quorum Aristoteles princeps est, solent argumentationum retia tendere et uagam rethorice libertatem etiam syllogismorum spineta concludere. Hi ergo qui in eo totos dies et noctes terunt ut uel interrogent uel respondeant, uel dent propositionem uel accipiant, assumant, confirment atque concludant quosdam contentiosos uocant. Si igitur illi hec faciunt quorum proprie ars contentio est, quid debet facere christianus nisi omnino fugere contentionem. Si quis uidetur esse contentiosus, ait Apostolus, nos talem consuetudinem non habemus neque Ecclesia Dei. Quod si Aristoteles, ut ipse et Augustinus fátentur, primam cathegoriarum que ceteras nouem sustinet, id est naturam, diffinire nequit, quas diffinitiones de naturalibus, id est secundis substantiis et reliquis, ueraciter dare potuit qui de prima nullam aliam dedit nisi : nescio. Prorsus qui aurum nescit nec aurea discernit. Sed ne hebes, immo ceteris ut appareret subtilior, solus quintum elementum asseruit. Ita per quasdam nouas regulas partim ueras, et conexiones uerborum, etiam et sillabarum distinctiones auricalcum pro auro posteris uendidit, id est pro ueritate et ueris uerisimilia sinibus stultorum reposuit.

Cap. VIII

Non fallitur talibus optimus trapezeta, apostolica ueritate deuitans profanas uocum nouitates et appositiones falsi nominis scientie quam quidam promittentes circa fidem naufragauerunt et inseruerunt se doloribus multis, languentes circa questiones et pugnas uerborum. Ex his sunt sententie Abailardi et Porete, Lumbardi et Pictauini, prepositi

---

2 S. Hieronymus, *Epist. 21 ad Damasum*, Pl., 22, 385. 8 *Idem, ibid.*, PL., 22, 386. 15 S. Hieronymus, *In epist. ad Titum*, PL. 26. 596. 21 I Cor. 11, 16. 34 I. Tim. 6, 20. 35 I Tim. 1, 19. 36 I Tim. 6, 10, 4.

scolarum Petri Comestoris. Differunt tamen quod Lumbardus in tres sententias superius scriptas, omnes compilauit easque equaliter habendas dimisit. Iste Pictauinus postposita omni grauitate ecclesiastica ita scolastica leuitate irruit pueriliter in diuinis quod nec sic in humanis rebus presumere debuit, dicente Apostolo : ad reuerentiam uobis loquor. Quatuor millia librorum, ut refert Seneca, Didimus grammaticus scripsit. Hic uero ut omnes etiam et seipsum uinceret mirum si non plus quam centum millia argumentorum uno in labirintho inuoluit.

Cap. IX

Sicut enim rerum omnium, ita propositionum infinita conuersio est. Vnum idemque et uerum et falsum et neutrum, adhibitis mille differentiis, facillime probat et negat. He sunt regule dialecticorum. Si eis credis, utrum Deus an non Deus, utrum Christus homo an non homo, aliquid an non aliquid, nichil an non nichil, id est utrum Christus an non Christus sit, nescis, et sic de ceteris.

Cap. X

Recapitulatio supradictorum. Qualis sit Christus dialecticorum et non christianorum.

Petrus Pictauinus. [74]

Filius Dei assumpsit animam et anima est persona quia est rationabilis essentie indiuidue nature. Ergo Filius Dei assumpsit personam. Sed dicunt quod anima quamdiu uiuificat corpus non est persona, id est per se una ut alludatur origini uocabuli. Dicit Iohannes Damascenus : non est communem speciem id est hominem accipere de Christo sed est eam accipere de Petro. Ergo in alia significatione dicitur de Christo quod sit homo quam de Petro. Ergo et cum Christus sit homo et Petrus sit homo non est dandum sub una prolatione : et Christus et Petrus est homo, uel Christus et Petrus sunt homines.

Alii dicunt, in quorum opinione est magister meus, quod potentia increata potuit deponere animam quando uellet, quod nullus [potest]. Alii dicunt illa duo, animam scilicet et carnem, persone Verbi unita esse ut illis duobus uelut indumento quodam Verbum Dei uestiretur ; nec alia ratione dicendus factus homo nisi quia ueritatem carnis et anime accepit,

---

32 petrum comestorem dicunt *in marg.*

20-23 Filius-vocabuli : Pict. IV, 10, PL., 211, 1171 A. 23-28 dicit-homines : Pict. IV, 10, 1174 B. 29-30 alii-potest : Pict. IV, 21 1220 B. 31-4 Alii-notet : Pict. IV, 10, 1175 B. C.

---

5 I Cor. 15, 34.

que in unitatem persone sibi copulauit, non quia illa duo uel aliqua res ex illis composita sit una persona cum Verbo uel sit Verbum ; secundum quos hoc nomen homo habitum copulat. Potest etiam hoc nomen homo poni in designatione persone humanate ut quasi quid quale notet. Nota quod cum dicitur Christus est homo id est ac si dicatur Christus est humane nature, sicut ex sequentibus patebit ; nam in predicato predicat habitum. Vnitus est autem Filius Dei carni mediante anima.

Cap. XI

Queritur quid predicet hoc nomen homo, cum dico : Deus factus est homo, uel Deus est homo : an persona, an accidens? Si enim accidens, habebitur quod Deus non secundum quod est homo est aliquid, sed alicuius modi ; sicut Socrates non secundum quod est albus est aliquid sed alicuius modi. Si uero predicat personam, uerum est quod Deus secundum quod est homo est persona, est substantia, est aliquid. Igitur secundum diuersos diuersa est intelligentia huius propositionis. Illud etiam quod fere in omnium ore uersatur : manens quod erat assumpsit quod non erat, ad naturam debet referri non ad personam, et ita ad naturam ut non dicatur natura esse persona, sed in natura persona.

Obicitur quoque : Christus secundum quod est homo est ; ergo secundum quod est homo est aliquid uel aliqua. Non aliqua ; ergo aliquid ; et ita Deus uel aliud. Non aliud ; ergo secundum quod est homo est Deus ; quod nemo dicit. Non enim humanitas facit eum quid, nisi quasi per uiolentiam si, ut quidam dicunt, huic nomini aliquid imponamus significationem aliam quam substantie, ut secundum quod est homo est aliquid, id est alicuius modi uel alicuius nature.

Item habet auctoritas : quod ex te nascetur sanctum uocabitur filius Dei ; ergo aliquid natum est ex Virgine ; illud est Deus ; ergo Deus est aliquid quod est natum de Virgine. Ideo dixerunt quidam quod nomina conuenientia Christo secundum humanitatem in masculino ad ypostasim referuntur, in neutro ad essentiam Dei. Vnde recipiunt : Christus est passibilis, mortalis, temporalis, uisibilis, sed non est passibile, uel mortale uel temporale ; non tamen recipiunt : nichil est Christus quod sit uisibile, quia plus remouetur per hanc dictionem nil quam ponatur per hoc nomen aliquid ; nam hoc nomen aliquid ponit essentiam, non personam ; hoc nomen nil remouet et personam et essentiam. Vnde instant huic argumen-

---

19 nota diabolicam distinctionem *in marg.*

4-7 Nota-habitum : Pict. IV, 9, 1169 C. 8 Unitus-anima Pict. IV, 7, 1163 C. 9-15 Queritur-propositionis : ct. IV, 10 1172 B. 15-18 Illud-persona : Pict. IV, 10, 1176 B. 19-25 Obicitur-nature : Pict. IV, 10 PL. 211, 1176 B. C. 26-3 Item-persona : Pict. IV, 10, 1178 C. D.

tationi : Christus non est aliquid quod sit uisibile ; ergo Christus nil est quod sit uisibile ; nam idem est ac si concluderetur non est essentia uel persona que sit uisibilis, quod factum est pro persona.

Cap. XII

Item regula est dialecticorum quod nomen equiuoce dictum de aliquibus, falsam facit propositionem in qua de illis sub una dicitur prolatione, ut : latrabile et marina bellua sunt canes. Non enim una prolatione duas potest tenere significationes. Eadem ratione cum dissimiliter dicatur homo de Christo et Petro, non uidetur dandum : et Christus et Petrus est homo ; nam de Petro substantiam predicat, de Christo habitum. Immo uidetur dandum : solus Christus est homo, cum illi soli conueniat hoc nomen homo in ea significatione in qua dicitur de ipso. Sed theologi hanc rationem non semper obseruant, quia nec etiam dialectici, ut Aristoteles in libro Predicamentorum ait : si quis ea uocet animalia, loquens de uero animali et picto, de quibus equiuoce dicitur hoc nomen animal. Sunt tamen qui dicunt hoc nomine « quid » poni personam sicut essentiam ; unde recipiunt : Christus est aliquid, quod uidetur idem : aliqua persona et aliquid quod tangitur, et aliquid quod moritur.

Cap. XIII

Cum Christus secundum humanam naturam mortuus sit, queritur an in morte ipsius separata sit diuinitas a carne et anima. Quod uidetur. Ait enim Iohannes Damascenus : tante simplicitatis est diuina natura ut corpori formato de limo terre non congruerit uniri nisi mediante [74v] rationali creatura. Cum ergo tunc separata fuerit anima a carne uidetur quod diuinitas separata sit a carne cum mediante anima esset ei unita ; nam ablato medio soluuntur extrema. Nam etiam quando uiuebat non erat aliquid ex anima illa et carne ; immo si aliquid fuisset compositum ex illis, illud esse desierat in morte, quia illa mors nil aliud fuit nisi separatio corporis ab anima.

Cap. XIIII

Ad solutionem predictarum obiectionum oportet scire qua ratione Christus dicatur homo et qua ceteri homines ; nam dissimilitudo est in

3 factum] *leg.* falsum. 8 invicem comedunt et destruunt *in marg.* 31 lege capitulum ultimum *in marg.*

5-15 Item-animal : Pict. IV, 10, 1180 B. C. 16-18 Sunt-moritur : Pict. IV, 10, 1179 B. 20-26 Cum-extrema : Pict. IV, 22, 1221 B. 26-29 Nam-anima : Pict. IV, 22, PL., 211, 1222 C. 31-6 Ad solutionem-corpori : Pict. IV, 22, 1224 C.

dicto. Petrus siue alius dicitur homo propter duo : et quia habet animam et corpus, et quia habet ea unita ; non enim si esset separata uere diceretur Petrus est homo. Sed Christus non dicitur homo propter hec duo, sed propter unum solum quia unitus est Filius anime et corpori ; nec exigitur quod anima corpori uniatur ; nam siue separata sit siue unita non minus dicitur Filius homo cum sit [unitus] humane nature id est anime et corpori. Si tamen obiciatur de proprietatibus que insunt secundum compositionem que est ex anima et corpore, cuiusmodi sunt locutio, risibilitas, de quarum numero uidentur esse mors temporalis et uita et mortalitas, difficile est uidere quomodo assignentur Christo. Cum enim dicitur Christus locutus est, diciturne secundum compositum ex anima et corpore sicut in ceteris hominibus? Non, quia nil componebatur ex anima illa et corpore. Diciturne secundum animam an secundum corpus? quorum utrumque constat esse falsum, quia neutrum illorum fuit subiectum locutionis Christi. Diciturne secundum diuinam naturam? Non ; quia illa nullius accidentis fuit subiectum. Ergo cum nec secundum diuinam naturam nec secundum humanam naturam dicatur de Christo quod locutus fuerit, fleuerit uel huiusmodi, quomodo hoc dicitur de illo? Christus ex quanta caritate pro nobis dignatus est nasci, ex tanta dignatus est pati. Ergo tantum meruit hoc opere nobis quantum illo, uel neutro illorum nobis meruit. Ergo tantum meruit nascendo quantum et patiendo. Ergo nil meruit uel sibi uel nobis aliquo opere quod non meruit quolibet alio opere. Sufficiat ergo mihi principium dubitationis dedisse, licet solutionem non sit facile mihi tradere. Redimere nihil aliud est quam a peccato liberare ; quotidie liberat ; ergo cotidie redimit. Ergo Christus non fuit sufficiens hostia ; quod similiter probat Paulus de exsecratione carnalium hostiarum. Cum dicitur Christus secundum quod homo redemit, id est pretium dedit et a peccato liberauit, falsum est. Christus est mediator Dei et hominum ; ergo nec est Deus nec est homo ; natura medii est ut neutrum extremorum sit. Quidquid enim habuit illud corpus in se non potest non dici habuisse Filius Dei propter unionem huius ad illud ; inde non recipitur connumeratio inter Filium Dei et corpus, et tamen corpus illud non esset Deus nec pars Dei, sed ei unitum ; et ita mortuus est Christus et non est mortuus secundum alteram et alteram naturam.

---

18 lege cap. quintum libri tertii *in marg.*

7-18 Si tamen-illo : Pict. IV, 22, 1225 C. D. 18-23 Christus-opere : Pict. IV, 13, 1191 A. 23-24 : Sufficiat-tradere : Pict. IV, 13, 1191 D. 24-28 Redimere-falsum est : Pict. IV, 19, 1211 C. 28-30 Christus-sit : Pict. IV, 20 PL. 211, 1219 C. 30-34 Quidquid-naturam. Pict. IV, 22 1226 D.

Cap. XV

Eya prudens lector summam fidei illorum collige. Petrus siue alius dicitur homo propter duo : et quia habet animam et corpus, et quia habet ea unita ; non enim si essent separata uere diceretur Petrus est homo. Verissime omnino concedimus, adeo ut nec in morte aliud sit, sicut supra probatum est et totus mundus canit : omnes homines resurgere habent cum corporibus suis ; non dicitur omnes anime uel omnes mortui sed omnes homines. Alioquin ad aduentum Christi nullus erit qui resurgat. Omnis igitur qui aliter est homo non uere dicitur homo ; ergo nec homo quia falsus homo non est homo.

Cap. XVI

Sed Christus, inquiunt, non hac assignatione uel specie hominis seu propter hec duo dicitur homo, sed propter unum solum quia unitus est anime et corpori ; nec exigitur quod anima corpori uniatur, sed istis duobus uelut quodam indumento Verbum Dei uestitur ; anima tamen et corpus inter se non sunt unita. Non est igitur homo, nec quicquam hominis habens, sed tamen quamdam animam, non hominis et quoddam corpus non hominis portans. Per animam et corpus non hominem, inquiunt, intelligimus sed tantum humanam naturam qua uestitur Christus, id est Filius Dei, Verbum Dei scilicet, per hec nomina non utramque naturam sed solam diuinam sicut Nestorius, seorsum ponentes. Verbi gratia legitur : cum audisset Petrus quia Dominus est, tunica succinxit se, erat enim nudus et misit se in mare. Sic inquiunt, Verbum caro factum, id est uestitum, habitu inuentus ut homo, habitauit in nobis et misit se in mare magnum ; illic animalia [75] id est argumenta, quorum non est nec numerus nec exitus. Ita tunica Petri quamuis eius nature in persona adhereat, coniungatur, copuletur, uniatur sicut lumbare adheret homini, tamen nec natura nec persona, nec pars, nec prorsus aliquid Petri est, nec etiam Petrus potest dici, sicut nec Petrus potest tunica dici quam licet portet nullo modo uiuificet, informat tamen uestitam ; ipse ab ea tunicatus, sicut albedine albus, uere dicitur filius Iohanna, quod nullatenus tunica potest ; nec aliquid subsistens ex illa et Petro potest componi. Similitudo inducta et falsitatis mater est ait Augustinus, et intelligende ueritatis magistra. Sic ergo inquiunt, humana natura Christo unita nil amplius quam uestitum id est incarnatum ostendit ; ipsa uero

---

6 nota de mortuis *in marg.* 18 lege cap. primum libri tertii *in marg.*

2-4 Petrus-homo : Pict. IV, 22, PL., 211, 1224 C. 6 *Symbol.Quicumque* Denz., 40. 12-15 Christus-uniatur : Pict. IV, 22, PL. 211-1224 C. 22 Joan. 21, 7.

nichil est Christi adeo ut nec Christus nec omnipotens, nec rex seculorum, nec Dominus, nec Deus, nec Dei Filius, nec Virginis filius possit dici, non plus quam tunica Petri potest dici Petrus et filius Johanna. Est ei tantum accidens.

Cap. XVII

Inde, inquiunt, non recipitur connumeratio inter Filium Dei et corpus non plus quam inter coloratum et colorem qui nichil colorati est sicut et corpus nihil est quoniam non uiuit per se. Nichil ergo compositum ex his duobus, id est anima et corpore quoniam nunquam, ut aiunt, inter se unita fuerunt. Humanitas inquiunt, non facit eum quid, nisi quasi per uiolentiam ; nec ipsa aliquid est sed aliqua ; igitur hac ratione illa Virgo nunquam fuit mater alicuius filii, sed tantum corpus nescio quod, sine anima concepit et abortiuit. Horreo prosequi cetera monstra. Etiam in morte, inquiunt, uerus homo fuit quia semper seruauit unionem illam que erat diuinitatis ad animam et corpus ; qua manente non poterat dici uere non esse homo. Vere qui nititur mendaciis, ait Salomon, hic pascit uentos, id est uanos ueritate uacuos. Vere non poterat dici non esse homo si illa duo inter se unita aut homo aut hominis fuissent ; cum uero inter se nunquam unita fuerunt ac per hoc nec homo nec hominis sint, nec diuinitas unquam fuit aut corpori pro anima aut anime pro mente uel ratione uel uoluntate, sicut quedam hereses dixerunt et ab ecclesia pulse sunt, manifestum est quod illa unione que erat diuinitatis ad animam et corpus, nunquam potuit Christus esse homo quia illa duo disiuncta nec homo nec diuinitatis nec hominis unquam extiterunt.

Cap. XVIII

Ergo ex premissis talis probatur huius Christi diffinitio : Christus est non filius, id est Verbum Dei, humana fantasia non natura uestitum, habens quoddam corpus non hominis, quod nunquam uixit, nec aliquid cum anima uel per animam gessit, habens quamdam animam non hominis, que nunquam uita humana uixit, nec quicquam cum corpore uel per corpus gessit. Ne putes falsam diffinitionem. Audi illorum confessionem : quis nos, inquiunt, certificabit de illis que leguntur in ewangeliis quomodo assignentur Christo, cum nec secundum animam nec secundum corpus, nec secundum compositum ex anima et corpore sicut in ceteris hominibus

---

10 lege cap. septimum libri II. et ultimum *in marg.*

---

6 Pict. IV. 22 PL. 211, 1226 D. 10 Pict. IV, 22 PL. 211, 1227. A 14 Pict. IV, 22 Pl. 211, 1224, D. A. 16 Prov. 10, 4. 32 Pict. IV, 22 PL. 211, 1226 A.

quicquam fecerit. Ergo cum nec secundum diuinam naturam nec secundum humanam dicatur de Christo quod locutus fuerit uel fleuerit et huiusmodi, quomodo hec dicuntur de illo? Quid manifestius queritur? Omni ueritate euangeliorum priuatos propria confessione se produnt.

Cap. XIX

Vnde quis iam non uideat quam uerissime dicunt Christum suum non esse aliquid secundum quod homo ; immo, ut supradicta heresis ueraciter asserit, nec Deus nec homo ; quippe qui nec secundum diuinam naturam nec secundum humanam in euangelio locutus sit quicquam uel fecerit. Rogo quis audiuit unquam tale uerbum Dei? aut quis uidit huic simile monstrum? An in principio erat verbum caro factum, dentes, palatum, arterias, linguam, pedes, manus et cetera membra non habuit quibus posset loqui, moueri et agere? Habuit plane. Cur igitur nihil egit? Audi necessariam causam : nil fuit compositum, inquiunt, ex anima illa et corpore, et neutrum illorum fuit subiectum locutionis et operationis Christi quia nunquam inter se unita fuerunt ; corpus autem nulli anime unitum semper mortuum est, nec loqui nec ambulare nec prorsus aliquid agere ualet ; sic anima nulli corpori unita non loquitur, nec aliquid humanitus agere potest, et ita neutrum nec homo nec aliquid hominis, ac per hoc nec humana natura dici potest anima rationalis ; non est nisi hominis sicut nec corpus humanum. Mors, inquit, quam sustinuit Christus in anima non fuit quia nec in ea fuerat uita humana ; nec in corpore fuit, quia corpus non est aliquid quod moueatur ; et tunc cum nichil mortuum sit nisi Christus, et Christus non est corpus, non potest dici mortuum. In persona Verbi non fuit illa mors, nec in composito ex anima et corpore, quia nil ibi fuit compositum ; per animam et corpus non intelli[75v]gimus nisi naturam humanam ; diuina enim natura que est Christus non moritur ; humana etiam natura non moritur quia humana natura non est Christus. Hec uerba Petri. Quid amplius queritur?

Patet iam quod sicuti Manichei fabulis suis, sic et isti regulis aristotilicis utrique pari uanitate fabricarunt sibi fantasticum Christum qui nec Deus nec homo sit, nec secundum diuinam naturam nec secundum humanam quicquam gessit uel fecerit uel mortuus sit ; languentes circa questiones et pugnas uerborum uel fabularum, non intelligentes neque que loquuntur neque de quibus affirmant. Non sufficio, ait, explicare huiusmodi argu-

---

14 nota de subiecto locutionis diabolicam novitatem *in marg.* 22 lege cap. XIII libri III *in marg.* 23 Christus] *lege* corpus. 30 nota manifestas hereses et excommunica *in marg.*

1-3 Ergo-de illo : Pict. IV. 22 PL. 211, 1225 D. 18-20 *Id. ibid.* 21-28 Mors-Christus : Pict. IV, 22 PL. 211, 1222 C. D. 1213 A. 35-1 Non sufficio-fides : Pict. IV, 22 1226 A.

tias ; remoue, inquit, a sacra pagina, aufer argumenta ubi est fides ; immo etiam auctoritate Patris et Filii et Spiritus Sancti excommunicamus huiusmodi Christum ab omni ecclesia, sitque maledictus omni genere maledictionis ; et respondebit omnis populus christianus et catholicus : Amen, fiat, fiat ; qui secundum quod homo et secundum quod Deus et secundum quod utrumque prorsus nichil est ; et sicut hoc nomen nichil nichil significat, sic uocabula que dicis Christus, anima, corpus, in eo quod intelligis, immo fingis, nichil significant. Quare a temetipso non uides quod uerum est si corpus tantum haberes quid esses ; si anima tantum, quid ; si uero neutrum, essesne aliquid. Sic Christus tuus nec Deus nec homo est cui totum aufers quicquid Dei et hominis. Dicis enim : Christus assumpsit et uniuit sibi animam et corpus ; qui hoc audit putat te dicere quod Christus uerum hominem assumpserit. Sed de corpore quid absolute dicis ? corpus Christi nec Christus est, nec Deus, nec pars eius. Cum uero de utroque sic dicis : per animam et corpus Christi non intelligimus nisi humanam naturam, statimque infers : humana autem natura non est Christus, totius hominis et humane nature ueritatem a Christo nullo dubitante remoues. Non est igitur homo qui nichil est hominis. Sic cum absolute prononcias Christum nec secundum corpus nec secundum animam nec secundum utrumque, et expressius infers nec secundum diuinam naturam nec secundum humanam quicquam fecisse, nec illi aliquid de euangelio assignare, proculdubio secundum hec asseris nichil habuisse, id est nec animam nec corpus, nec utrumque, nec diuinam nec humanam naturam habuisse. Ergo nec Deus nec homo nec Christus est, quem nichil Dei, nichil hominis, nichil Christi asseris habuisse uel egisse. Sic cum dicis Christum mortem sustinuisse, statimque infers illam mortem nec in anima nec in corpore nec in utroque, et expressius nec in diuinam naturam nec in humanam naturam fuisse, proculdubio negas mortuum quia nonnisi in aliquo illorum mori potuit. Sed sicut illum nichil horum, id est nec anima nec corpus nec utrumque, nec diuinam nec humanam naturam, uel esse uel habuisse euidentissimis uerborum complexionibus asseris, sic consequenter in eo qui prorsus nichil est, nullam mortem inuenis. Sed quia negare mortuum Christum non audes uanissimis fabulis manifestus manicheus tergiuersaris, et cum sit dialectica bene disputandi scientia, sicut Augustinus suam incepit : disputatur, ait, de uerbis re uera, tu tantum nudis uocabulis et fallis imperitos et falleris ipse, hereticus omni rerum ueritate priuatus et a uero Christo alienus ; qui ueluti coluber tortuosus et anguis luridus et cecus, dum lubricis anfractibus in labirintho

10 lege cap. IIII libri secundi *in marg.* 18 lege cap. V. libri III *in marg.* 29 nota de manicheis *in marg.*

14 Pict. IV, 22 PL. 211, 1226 D. 35 S. August. *Principia dialecticae* 1. PL. 32, 1409.

sententiarum tuarum hac atque illac horribilis dilaberis, tamen uelis nolis propriis uerbis teipsum damnandum et conculcandum apertissime prodis. Similibus fabulis manichei Christum suum licet negent de femina natum, locutum, passum et mortuum hominem, quia nec audent nec possunt negare omnia, illum per magiam simulasse dicunt.

Cap. XX

Sed mille et mille catholicorum et diuinarum scripturarum auctoritatibus obruuntur tales doctores.

De Petro Abelardo sanctus Bernardus ad papam Innocentium : nemo, inquit, ita sacramentum incarnationis irridet sicut nouus euangelista quem habemus in Francia. Isti absolute : Christus secundum quod homo non est aliquid. Habuit etiam ille in romana curia clericos suos, hoc autem et isti forte sequentes. Sed catholica ueritas undique nos premit ; etiam sola iudaica perfidia cum demonibus obruit uos dicendo : tu es Christus et sanctus Dei ; et tu homo cum sis facis teipsum Deum. Ecce iudei astruunt hominem, et tu dicis : nichil est. Si ergo nichil crucifixerunt, et tu sis ueridicus. Sin autem, quod nec paganus negat, aliquid et aliquem hominem crucifigendo occiderunt, ut iudeo et demone deterior conuinceris proculdubio, et omnis qui tibi assentit. Nullus enim ullis argumentis [76] crucifigitur ; ergo aliquis, ac per hoc aliquid crucifixus est. Si enim cognouissent, ait Apostolus, nunquam dominum glorie crucifixissent, quoniam Deus et homo una persona est Christus, uita et inuincibilis ueritas. Os nostrum patet ad uos, o fantastici : cor nostrum, apostolus loquitur, dilatatum est ; non angustiamini in nobis ; augustiamini in uisceribus uestris. Legatione enim fungimur tamquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo.

Cap. XXI

Qualis sit Christus christianorum.

Ego sum, ait, ueritas et uita, non fantasma, ea specie et ueritate et unione naturali qua et ceteri et primus Adam homines sunt, et ego homo sum filius illius. Ille nec patrem nec matrem habuit ; ego ipse de Patre Deo natus naturaliter Filius Deus, et de homine matre homo filius naturaliter natus, ex anima rationali et humana carne, naturali unione inter se unitis, subsistens ; sed solus de Virgine ; uita humana ab ipsa conceptione more ceterorum per omnia uiuens, sed solus absque peccato ; morte

---

10 lege cap. I libri II. *in marg.* 29 lege cap. VI libri secundi *in marg.*

---

21 I Cor. 2, 8. 24 II. Cor. 5, 20.

humana more ceterorum, anima a corpore separata uere mortuus, sed solus potestate et sacramento redemptoris. Ecce homo ait ad Iudeos : quid me, sic unitum et compositum, queritis disiungere et interficere, hominem qui ueritatem locutus sum uobis quam audiui a Deo. Creditis in Deum et in me credite, non qualem fantastice fingitis sed qualem lex et prophete, euangelia et apostoli, ratio et ueritas naturalium documentorum et operum in euangelio me manifestissime probant, et totus ubique mundus profitetur dicens : sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus ; una persona, non sicut Petrus cum tunica sua, que nec natura Petri nec Petrus nec filius Iohanna, que similitudo ei rei cui assimilatur magis dissimilitudo est ; sed sicut anima Petri cum carne sua anima rationabiliter animata, que ueraciter et natura Petri et Petrus et una persona cum Petro et filius Iohanna. Sic Christus cum carne sua proprie anime rationabiliter unita, ueraciter et natura et proprietas Christi et Christus est, et una persona naturaliter cum Christo, et naturaliter filius Deus, Dei et filius Virginis et dicitur et est, et habet hoc, et est unus filius non duo, unus Christus non duo, una persona non due.

Cap. XXII

Porro hoc nomen Christus non diuinam naturam tantum significat, ut heretici sentiunt, sed sicut Ieronymus ait, utriusque nature, diuine scilicet et humane, id est Dei et hominis, indiuiduum ab eterno continet sacramentum ; unde quod dicitur secundum quod homo non potest nec debet sine diuinitate intelligi, ita secundum quod Deus nec potest nec debet sine humanitate sentiri. Quapropter secundum quod homo uere et aliquid et persona et Deus est, non tamen alius quam Christus, nec alia persona quam Christus, nec aliud aliquid quam Christus ; ut enim homo duarum sic Christus trium naturarum individuum cogit semper intelligi, sicut ait Augustinus libro de Trinitate, ipse homo assumptus mox ut homo etiam Deus, et ex quo esse homo cepit ex illo est Deus ; factum quippe creatura per quem omnis facta est creatura, uerbum quippe caro factum est omnem creaturam testem habere oportebat.

Leo papa : si homo non deuiasset, creator mundi creatura non fieret. Gregorius papa : Deus in se creando suscepit hominem et naturaliter factus est homo.

---

8 fides orbis terrarum *in marg.* 29 nota de vocabulo Christi et hominis *in marg.*

---

8 *Symbol. Quicumque* Denz. 40.

Cap. XXIII

Dicamus ergo ac si nichil adhuc cum hereticis egerimus : quam magnificata sunt opera tua Domine ; nimis profunde facte sunt cogitationes tue ; uir insipiens non cognoscet et stultus non intelliget hec ; quoniam ut omnis homo purus sit filius hominis, corpus ex sanguinibus formatur prius multis diebus, deinde spiritus infunditur, sic homo in duobus et ex duobus indiuiduum extat una persona que nec in separatione mortis nec in ipsa morte eterna ulla ratione diuidi, augeri, minime ualet quin una eademque sit persona licet semper mutetur. Vt autem Verbum filius hominis esset uersa uice factum est. Nichil prius formatum, post animatum et deinde assumptum ; non sic heretici, non sic. Hic omnes argumentationes falsantur et frontes durissime conteruntur ; non sic, inquam, ut ceteri, sed e diuerso. Illud Christi quod prius erat in principio et apud Deum erat et Deus erat sine tempore Verbum, caro id est homo rationalis substantia factum est certo die, viii kal. aprilis, teste et celebrante hodie toto mundo : et quod factum est in ipso uita erat et uita erat, id est ipse filius Dei qui factus est filius hominis, [76v] unus inquam ex ambobus Emmanuel, qui nichil in se pro assumpto homine est adauctus, nihilque quod Verbum caro factum est inminutus uel mutatus, sicut supra dixit Athanasius, Ieronymus, Augustinus ; quia quod factum est uel quod suscepit nunquam ens alienum extra personam suam extitit, ut post assumptum recte posset dici abiectio uel persone immutatio.

Cap. XXIIII

Sed quo factum est et esse cepit, totus simul homo, eo ipso non prius aliquis alius quam proprie Verbum, manentibus et in una persona concurrentibus Verbi hominisque totis proprietatibus, extitit iterum temporaliter qui est sine initio, eternus, sicut ex lege audiuimus quia Christus manet in eternum. Deum tamen hominem dicit Petrus non quia sit sed quod tantum habeat hominem, et e conuerso hominem Deum non quia sit sed quod tantum habeat deum ; et hoc est quod firmiter dicit in ecclesiasticis credendum, quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transiuit Dei dignatione ; quod in conciliis D. CCC. XXX episcoporum damnatum esse supra docuimus. Nam abusio et magnum inconueniens ei uidetur ut aliquis homo creatus pariter et assumptus, creatura scilicet cum creatore, factura cum factore, temporalis cum eterna, mutabilis cum

---

4 lege cap. libri III et cap. VI libri II. *in marg.* 28 lege cap. VIII libri III et capitulum quartum eiusdem libri *in marg.*

---

3 Psalm. 91, 6. 27 Joan. 12, 34.

immutabili, mortalis cum immortali, humanitas cum diuinitate, natura humana cum diuina, filius hominis cum filio Dei, non quasi duo filii, alter cum altero, sed omnino unus Dei Filius et hominis, non duo Christi sed unus, aliud quidem et aliud, sed utrinque manentibus trium naturarum proprietatibus, una persona in Trinitate credatur, adoretur, ut non quaternitas sed Trinitas unus Deus catholica fide doceatur. Contemnatur ergo ubique a catholicis et damnetur diabolica falsitas que dicit hominem Christum non esse aliquem nec aliquid ; contradicente etiam propheta et dicente : terra, id est homo Christus, data est in manus impii, uultum iudicum eius operit. Quod si non ille est, inquit, quis ergo est. Hec prophetia quidem Iudeos arguit, sed precipue istos nouos manicheos transgulat cum dicit de Christo homine quod si non ille est, quis ergo est ; est igitur et aliquis et aliquid. Est, inquam, est secundum utrumque et singulariter est ; est sicut ait singulariter : ego sum, quoniam nulla alia creatura rationalis, nullus alius homo nisi ipse solus homo Christus Iesus in Trinitate uiuit et regnat cum Patre et Spiritu Sancto unus Deus per omnia secula seculorum. Amen.

Cap. XXV

Augustinus. Simeon annosus seruatus est usque ad infantiam Verbi, et accepit in manibus suis infantem Verbum et ait : oculi mei uiderunt salutare tuum Domine. Dicebant autem iudei : quomodo hic litteras scit cum non didicerit ; et psalmista : quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me. Ad meipsum anima mea conturbata est. Augustinus : tristis est anima mea usque ad mortem. Iesus fremuit spiritu et turbauit seipsum. Quis eum enim posset nisi se ipse turbare. Esuriuit ille, dormiuit, contristatus est, mortuus est Iesus sed quia uoluit ; in illius potestate erat sic uel sic affici uel non affici. Verbum enim animam suscepit et carnem, totius hominis sibi coaptauit in persone unitate naturam. Nam et apostolorum sanctorumque prophetarum uerbo illustrate sunt anime, sed de nulla dictum est : uerbum caro factum est ; de nulla dictum est : ego et Pater unum sumus. Anima Christi et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus est ; ac per hoc ubi summa potestas est secundum uoluntatis nutum turbauit seipsum. Item mediator Dei et hominum homo Christus Iesus cum sit proprie dominus, non potest recte dici dominicus homo. Item cauendum est ne sic astruamus diuinitatem

---

8 lege cap. IIII libri II. *in marg.* 12 nota qui solus est et quid et aliquid et quis *in marg.* 19 nota de verbo infante et quod non sit dominicus homo *in marg.* 31 nota de anima Christi quod sit unum cum patre *in marg.*

---

9 Job 9, 24. 21 Joan. 7, 15. 22 Psalm. 41, 6. 23 S. Augustin., *In Joann. tract. 49*, PL., 35, 1754.

hominis ut ueritatem corporis negemus. Ysaias : quiescite ergo ab homine cuius spiritus in naribus eius, quia excelsus reputatus est ipse.

Cap. XXVI

Ieronymus : intelligentes ergo Iudei prophetiam esse de Christo uerbum ambiguum in deteriorem partem interpretati sunt, ut uiderentur non laudare Christum sed nichili pendere. Que est enim uerborum consequentia, et qui ordo rationis ac sensus ut dicamus : cum hec se ita habeant et dies uen[77]tura sit domini in qua uniuersus Iudee status subuertendus est et omnia conterenda, moneo uos atque precipio ut quiescatis ab homine qui ita spirat et uiuit ut nos homines, quia in nichili computandus est? Quisquam ne hominem ita quempiam laudet ut dicat : cauete ne offendatis eum qui omnino nichil est. Ergo e contrario sic intelligendum : cum hec uniuersa uentura sint uobis et prophetali spiritu predicantur ; moneo atque precipio ut quiescatis ab eo qui secundum carnem quidem homo est et habet animam et ita spirat et naribus halitum trahit, ut nos homines spiramus et uiuimus, sed secundum diuinam maiestatem excelsus esse et reputatur et creditur. Tacita mecum mente pertractans non possum inuenire rationem quare lxx tam perspicuam de Christo prophetiam in grecum noluerint uertere, sed ab Origene sub astericis de editione Aquile additum e grecis exemplaribus : ceteri enim qui uerterunt quidem sed sermonem ambiguum ad impietatis traxere sensum, non mirum cum male interpretati sunt nec uoluerunt de Christo gloriosum quid dicere, in quo non credebant uidelicet ut Iudei aut semi iudei id est hebionite. Quod autem Christus excelsus sit uel altissimus, qui alio sermone appellatur apud hebreos Helyon in [psalmo] lxxx. vi. sic legimus : Numquid Syon dicet homo quod homo natus, natus sit in ea et ipse fundavit eam Altissimus. Et in evangelio : tu, puer, propheta Altissimi vocaberis. Ac ne longum funem traham in expositione sanctarum scripturarum, ueritatem debemus sequi, non contentionem ; in isto loco apud Hebreos non excelsus dicitur sed excelsum, id est ipsa altitudo atque sublimitas, quasi si de aliquo dicamus : non est diuinus sed diuinatio, non est riuus sed fons, non est homo sed ipsa humanitas. Origenes : iubet inquit propheta ut quiescant ab eo qui in magno, aliquo reputatus est, licet in presentiarum uideatur ut homo, et spiramen habere in naribus sicut et ceteri spirant homines. Ieronymus : antequam sciat puer uocare patrem suum et

---

5 hic damnantur heretici novi id est nichilianiste *in marg.* 13 nota Christum hominem ut ceteros homines *in marg.* 18 nota de LXX interpretibus et hereticis Deum Christum negantibus quid *in marg.* 24 nota de homine et humanitate *in marg.*

---

1 Is. 2, 22. 4-35 S. Hieronymus, *In Isaiam comment.* I, 2 PL. 24, 55 B-56 C. 35-9 S. Hieronymus, *In Isaiam comment.* III. 9. PL. 24, 127 B-128 A.

matrem suam, iste igitur puer qui natus est de uirgine appellatur Emmanuel, id est nobiscum Deus, et de prophetissa, hoc est de sancto generatus spiritu, nuncupatus est : accelera spolia detrahere, festina predari, nunc multis nominibus appellatur. Vocabitur ergo post duo nomina sex aliis nominibus : admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri seculi, princeps pacis. Qua nominum maiestate perterritos lxx. reor non esse ausos de puero dicere quod aperte Deus appellandus sit et cetera, sed pro his sex nominibus posuisse quod in hebraico non habetur : magni consilii angelus. Vbi in greco dicitur : et conuertentur reliquie Iacob ad Dominum fortem, pro Deo forti in hebreo scriptum est : hel gibbor, duo nomina de sex nominibus quibus paruulum puerum et filium qui datus est nobis supra legimus appellatum. Vbique terrarum ecclesia fidelium cum omni fiducia canit : O certe necessarium Ade peccatum quod Christi morte deletum est.

Perspicua igitur ratio docet quod sine satisfactione homo ad plenum reparari non poterat ; ad plenitudinem autem satisfactionis oportuit ut tanta esset humiliatio in expiatione quanta fuerat presumptio in preuaricatione. Rationalis autem substantie Deus tenet summum, homo uero immum. Quando ergo homo presumpsit contra Deum, facta est elatio de ymo ad summum. Oportuit ergo ut ad expiationis remedium fieret humiliatio de summo ad imum. Sed hoc omnino non potuit nisi aliqua in Trinitate persona ; et quomodo uerus et perfectus inter Deum et hominem mediator esset quod cum alterutro commune aliquid non haberet?

Ecce ex ratione colligitur quoniam oportuit mediatorem Dei et hominum uerum Deum et uerum hominem esse. Duo sunt contemplationum genera : primum est supra rationem sed non preter rationem ; secundum supra rationem et preter rationem, qualia sunt ea que de Trinitatis unitate credimus, et multa que de corpore [77v] Christi indubitate fidei auctoritate tenemus. Quod enim in una et simplici essentia triplex persona sit, uel quod unum idemque corpus eodem tempore in diuersis locis esse possit, nulla humana ratio patitur, et huiusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare uidetur. In primo Beniamin interficit matrem, id est omnem supregreditur rationem ; in secundo etiam seipsum, seipsum excedit, in eo quod ex diuina reuelatione

---

4 nota puerum sex nominibus insignitum *in marg.* 12 magister Ricardus *in marg.* 19 ecce iterum aliquid *in marg.* 33 filius doloris et dextere excedit omnem rationem fide etiam et seipsum *in marg.*

9-12 S. Hieronymus. *In Isaiam comment.* IV, c. 10 PL. 24, 139. 12-22 ubique-persona : Ricardus a S. Victore, *De Verbo Incarnato* c. 8 PL. 196, 1003 B. 22-26 Et quomodo-esse : Ricardus a S. Victore, *De Verbo Incarnato*, c. 8 PL. 196, 1004. 26-1 Duo-transcendit : Ricardus a S. Victore, *Benjamin minor* c. 86 PL. 196, 61.

cognoscit, humane intelligentie modum transcendit. Augustinus VI° libro de Trinitate. Nec quoniam Trinitas est, ideo triplex putandus est ; cum tantus sit solus Pater, uel solus Filius, uel solus Spiritus Sanctus quantus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nullo modo triplex dicendus est ; et ideo trinitas potius quam triplicitas.

Ieronymus. Omnes gentes quasi nihilum et inane reputate sunt ei ; aiunt hebrei uerbo hebraico doc significari tenuissimum puluerem qui uento rapitur, sepe in oculos mittitur, et sentitur potius quam uidetur. Minutissima ergo frustra pulueris et pene inuisibilia hoc uerbo appellantur, que forsitan Democritus cum Epicuro suo athomos uocat.

Catholica.

Inde Willelmus de Conchis ex atomorum, id est minutissimorum corporum concursione fieri omnia ; et Petrus : probatur inquit, quod caro Christi non fuit in Abraham uel Adam quia non tot athomi fuerunt in eis quod homines ab eis descenderunt. Ergo si unus athomus secundum eos quid siue aliquid est, quia corpus est, et omne corpus substantia est, omnis autem substantia aut rationalis aut irrationalis, de qua per quid et aliquid ut dicitur queritur, quantum aliquid totus homo in quo sunt athomi pene innumerabiles, et utraque tam spiritualis quam corporalis substantia. Si ergo omnis homo, ac per hoc et Christus, quia et ipse homo, et secundum quod corpus aliquid est et secundum quod anima aliquid est et secundum quod diuinitas aliquid est, et secundum quod pedes et secundum quod manus, et secundum quod caput, et secundum quod ossa, et ut breuiter concludam secundum innumerabiles pene sui partes, quas et habet et est, aliquid est, quanto magis secundum quod totum est, magnum et ut ita dicam ineffabile aliquid est. Eligant ergo dialectici isti unum e duobus : aut omnem hominem, ac per hoc et Christum, non esse aliquid secundum quod homo aut Christum non esse hominem. Quodlibet dicunt non iam dialectici sed heretici, proprio iudicio condemnantur. Nos tamen illorum athomos et regulas philosophorum, et quid, et aliquid, et cetera huiusmodi ridicula contemnimus et excommunicamus dicentes cum Apostolo : si quis aliud dixerit preterquam euangelizauimus uobis, licet nos, licet angelus, licet Petrus sit, anathema sit. Non enim in diuinis scripturis huiusmodi deliramenta alicubi inueniuntur ; et ideo licet nihil sit subtilius telis aranearum, nihil acutius acuminibus aristarum, qualia sunt ingenia et argumenta demoniorum per ora hereticorum, tamen catho-

---

12 nota de dictione secundum quam dicunt et personam et naturam quasi causam et conditionem et alia multa notari *in marg.* 13 nota de athomis *in marg.* 35 his subtilitatibus nichil contemptibilius *in marg.*

---

6 S. Hieronymus, *In Isaiam* XI, c. 40 PL., 24, 407. 13 Pict. IV, 7 PL., 211, 1164 C. 32 Gal. 1, 8.

licis ut ait Ambrosius in Exameron, exsufflanda sunt potius quam legenda ; quoniam omne quod natum est, inquit, ex Deo uincit mundum ; et hec est uictoria que uincit mundum fides nostra qua Patrem et Filius Iesum Christum cum pelle et carnibus, ossibus et neruis, anima et mente, et totius hominis ueritate, et Spiritum Sanctum non opinamur sed incunctanter credimus, tenemus, adoramus, unum Deum per omnia secula seculorum. Amen.

Hec est fides que ab initio usque in presentem diem demonia eiecit, egritudines depulit, mortuos etiam per alios mortuos suscitauit. Hic est ergo terminus unus et omnis, alpha et omega, principium et finis, propter quem et per quem et in quo omnia, ipsi honor et gloria qui facit mirabilia solus. Et beatus est, inquit, qui non fuerit scandalizatus in me : una sillaba, scilicet « me », totum me suscipiens. Ergo qui hoc monosillabum, id est « me » quasi inconueniens dicit, utramque litteram et sensum pariter, id est Deum et hominem, hereticus perdit ; et quid illi ad aliquid.

* * *

[78] Hylarius libro de Trinitate.

Deus nec mortuus est nec sepultus est ; et tamen ab eo dictum est : hec enim mittens unguentum hoc in corpus meum ad sepeliendum me fecit. Quod in corpus suum missum est, ad sepeliendum eum factum est ; et non idem est se esse suumque esse, et non unum est ad sepeliendum se fieri et ungi corpus suum ; neque conuenit suum corpus esse seque sepeliri. Sed sacramenti istud diuini intelligentia est non ignorare Deum quem non nescias hominem, non nescire autem hominem quem non ignores Deum, Iesum Christum non diuidere quia Verbum [caro] factum est, et sepultum non putare quem ressuscitasse intelligas ; ressuscitatum non ambigere quem negare non audeas non sepultum. Sepultus est enim Iesus Christus qui et mortuus est : mortuus autem est qui et moriturus locutus est : Deus, Deus meus quare me dereliquisti. Locutus autem hec est qui et dicerit : Amen dico tibi quia mecum eris hodie in paradiso ; paradisum quoque promittens magna uoce proclamauerit : Pater in manus tuas commendo spiritum meum ; et hoc dicens expirauit. Vos nunc uel tripartientes Christum in Verbum et animam et corpus, uel totum Christum Deum Verbum in solum communis generis hominem contrahentes, hoc nobis magne pietatis sacramentum quod in carne manifestatum est reuelate quem tradiderit spiritum Christus, et qui[s] in manus Patris commendauerit suum spiritum et quis in paradiso die eadem fuerit et quis derelinqui se a Deo questus sit.

---

13 una sillaba tota heresis perimitur *in marg.*

17-36 S. Hilarius, *De Trinitate,* X. 59-61 PL. 10. 390 s.

Non enim alius est moriens et regnans, neque alius est commendans spiritum et expirans, neque alius est sepultus et resurgens, neque non unus est descendens et ascendens.

Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus confitebor et ego eum coram patre meo qui est in celis. Qui autem negauerit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo qui est in celis. Hec Verbum caro factum loquebatur et homo Iesus Christus Dominus maiestatis dicebat ; mediator ipse in se ad salutem ecclesie constitutus, et illo ipso inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unum existens, dum ipse ex unitis in idipsum naturis, nature utriusque res eadem est ; ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret et homo rursum Deus manendo non esset. Hec itaque humane beatitudinis fides uera est Deum et hominem predicare, Verbum et carnem confiteri ; neque Deum nescire quod et homo sit, neque carnem ignorare quod Verbum sit. Cum autem contra naturam sensus nostri Deus manens homo nascitur, jam non est contra naturam spei nostre ut natus homo Deus maneat ; cum potior natura in inferiorem nata fidem prestet et inferiorem in naturam nasci posse potiorem.

Cerne arbores, sata, pecudes ; ipsum quoque participem rationis hominem contuere ; [78v] semper proficit augmento, nunquam uero diminutione contrahitur ; nec esse caret quod excreuit in esse. Nam tametsi aut etate marcescat aut morte perimatur, habet quidem aut demutationem in tempore aut finem in constitutione uiuendi ; ceterum hoc quod sit non habet in uirtute non esse ut nouum se per imminutionem condat ex eodem, id est ut ex sene decedat in paruulum. Nature ergo nostre necessitas in augmentum semper mundi lege prouecta non imprudenter profectum nature potioris expectat, cui et incrementum secundum naturam est et imminutio contra naturam est. Deo itaque proprium fuit esse aliud quam manebat, nec tamen non esse quod manserat ; nasci in hominem Deum, nec tamen Deum esse desinere ; contrahere se usque ad conceptum et cunas et infantiam, nec tamen Dei potestate decedere.

Cum homo Christus Iesus est, sit quidem homo sed in homine non possit aliud esse quam Christus est, atque ita et ex corporis natiuitate homo natus sit nec sit in hominis uitiis qui non sit in origine ; quia Verbum caro factum non potuit non caro esse quod factum est, et Verbum licet caro factum sit non tamen amisit esse quod Verbum est ; et dum Verbum caro factum originis sue non potest carere natura, non potuit nisi in nature sue origine permanere quod Verbum est, neque non uere intelligi Verbum caro esse quod factum est, ita tamen ut qui habitauit in nobis non caro illa Verbum sit sed Verbi caro sit habitantis in carne.

1-3 S. Hilarius, *De Trinitate* X. 63 PL. 10. 392. 4-18 S. Hilarius, *De Trinitate*, IX, 3-4 PL., 10, 282 s. 19-31 S. Hilarius, *De Trinitate*, IX, 4, PL., 10, 283 s. 32-40 S. Hilarius, *De Trinitate*, X, 26 PL. 10. 366.

Competentis loci est ille tractatus. Interim mihi assumpte carnis mysterium in uerbis est. Illos nunc arcanorum celestium scrutatores consulo ut secundum naturam suam nati ex uirgine Christi sacramentum loquantur. Vnde dicent virgini conceptum? unde uirgini partum. Quam hanc esse genitalium originum causam disputabunt? et quid intra recessus maternorum sinuum coaluisse?

Verbum caro factum est : que hoc uerba loquentur? Fit caro Verbum, id est homo Deus ; et qui homo est, in celis est, et qui Deus est, de celis est. Ascendit descendens ; sed descendit non descendens. Est qui erat ; et quod est non erat. Currimus per causas et ratione deficimur ; rationem cernimus et causas non intelligimus. Sed Christum Iesum et ita intelligentes sciemus, et magis putantes nos intelligere nesciemus.

Ex euangelio dicebat turba : hunc scimus unde sit ; Christus autem cum uenerit nemo scit unde sit. Dicebat ergo Iesus : et me scitis et unde sim scitis ; sed est uerus qui me misit quem uos nescitis. Si me sciretis et Patrem meum scriretis, non quia Patrem uidit quisquam nisi qui est a Deo. Vos de deorsum estis, ego de supernis sum. Vos de mundo hoc estis ; ego non sum de hoc mundo. Si ergo non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato uestro. Dixerunt ergo ei : tu quis es? Respondit Iesus ; principium qui et loquor uobis. Quid me queritis interficere hominem qui ueritatem locutus sum uobis. Cum exaltaueritis filium hominis tunc cognoscetis quia ego sum.

Tota igitur summa eorum hereticorum qui non audent negare Christum quoquo modo esse hominem, talis est : homo assumptus a Verbo aut erit in trinitate quartus aut nullus, aut quarta persona aut nec persona nec aliquid sit utrumque diabolicum, [79] utrumque damnatum. Si quis in trisagio quaternitatem introducit post trinitatem apponens crucifixum cui in medio ter sancte uoces dicunt hymnum, anathema sit. Hec fides ducentorum et DC et XXX episcoporum in Synodo Calcedonensis et Ephesina damnatum. Anathema qui confundit et anathema qui diuidit ; quo proculdubio feriuntur etiam et isti qui dicunt secundum quod homo, ponentes cum Nestorio Verbum seorsum et hominem seorsum non esse aliquid ; quos ueritas et apostolica sedes nichilominus damnat.

Similiter prophanum damnatur quod carnem Verbi uel de sanguinibus formatam uel quoquo modo mundatam fuisse delirant.

Augustinus super Iohannem. Necessitas facta est spiritalibus uiris qui aliquid secundum diuinitatem Dominum Nostrum Iesum Christum non solum legerant in euangelio sed etiam intellexerant, ut contra arma diaboli Christi arma proferrent, et de Christi diuinitate aduersus falsos fallacesque doctores quantis possent uiribus apertissima conflictatione

---

1-6 S. Hilarius, *De Trinitate* X, 54 PL. 10. 386. 7-12 S. Hilarius, *De Trinitate*. X, 54 PL., 10, 386 s. 13-22 Joan. 7, 27 s ; 8, 19 ; 6, 46 ; 8, 23, 25. 28. 36-8 Necessitas-frangerent : S. Augustinus, *In Johannem tract. 36* n. 6 PL. 35. 1666.

pugnarent, ne cum ipsi tacerent alii perirent. Quicumque enim senserunt Dominum Nostrum Iesum Christum aut diuerse substantie esse quam Pater est, aut tantum Christum esse solum ut ipse sit Pater, ipse sit Filius, ipse sit Spiritus Sanctus scilicet, quicumque etiam sentire uoluerunt hominem fuisse solum non Deum factum hominem aut ita Deum ut in sua diuinitate mutabilem, aut ita Deum ut non et hominem, a fide naufragauerunt et de portu ecclesie proiecti sunt ne inquietudine sua naues secum positas frangerent. Substantia filii de Patre est. Et quia substantia Filii de Patre est, ideo potentia Filii de Patre est ; non alia potentia est in Filio et alia substantia sed ipsa est potentia que est substantia ; sicut animam habens corpus non facit duas personas sed unum hominem, sic Verbum habens hominem non facit duas personas sed unum Christum. Ego et Pater unum sumus; quod dixit « unum » liberat te ab Arrio; quod dixit « sumus », liberat te a Sabellio. Fuerunt enim quidam heretici et pulsi sunt ab ecclesia, qui putarent non habere mentem rationalem corpus Christi, sed quasi animam belluinam. Sed quia expulsi sunt auctoritate, accipe totum Christum Verbum, mentem rationalem et carnem ; hoc totum Christus est.

Sanctus Bernardus super Canticum. Nuper in concilio quod dominus Eugenius papa Remis celebrauit peruersa uisa est expositio in libro Gisleberti Pictauiensis episcopi, quam et cetera reprehensione digna proprio ore in eodem condemnauit conuentu. Hec loquimur propter eos qui adhuc librum illum contra apostolicum utique promulgatum ibidem interdictum, transcribere et lectitare feruntur.

Innocentius papa episcopis Gallie. Dolemus quod in Petri Abeialardi perniciosa doctrina Arrii, Manichei, Nestorii, Euticii et Dioscori hereses pullulante ceperunt ; unde ei tamquam heretico perpetuum silentium imponimus et libros eius ubicumque reperti fuerint ut igni comburi faciatis per presentia scripta mandamus.

Cum premissis ergo hereticis et isti lumbardini siue pictauini heretici, apostolica utique sententia proculdubio cum libris suis damnantur, utpote quorum errores et diabolicam sequuntur doctrinam sicut scriptum est : si quis uobis euangelizauerit, licet nos aut angelus de celo, preter quam quod euangelizauimus uobis, anathema sit. Quicumque autem uult saluus esse ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem et ea que sequuntur per Christum Deum* et Dominum Nostrum Iesum hominem uerissimum ex duobus id est anima rationali et humana carne, inter se

---

8-10 Substantia-est substantia : *id. ibid. tract. 20* n. 4 PL., 35, 1558. 10-12 sicut animam-Christum *id. ibid. tract.* 19 n. 15 PL. 35, 1553. 13-14 Ego et Pater-Sabellio : *id. ibid. tract. 36* n. 9 PL., 35, 1668. 19-24 Nuper-feruntur : S. Bernardus, *In Cant. sermo 80* PL., 183, 1170 B. 25-29 Dolemus-mandamus : Innocentius II *ad Bernard. epist.* Inter Bernardi epist. 194 PL., 182, 360.

semper naturali unitione coniunctis excepto triduo uere mortis, semper constantem, qui cum Patre suo naturali id est ex sua natura se naturaliter gignente et Spiritu Sancto suo naturali, id est ex sua et Patris natura naturaliter procedente, uiuit et regnat unus Deus, non solitarius sed trinus, non triplex sed trinitas, per omnia secula seculorum. Amen.*

* *

[ADDITAMENTA PRIORA]

[44] Petrus Lumbardus hec scripsit. similia Petro Pictauiensi et Johanni Damasceno.

Hic queritur utrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo. Quod non uidetur quibusdam. Quibus respondemus quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo, nec mortalis quidem nec immortalis, et tamen uere erat homo. Ille enim et huiusmodi argutie in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Vnde Ambrosius : aufer argumenta ubi fides queritur. In ipsis suis gymnasiis iam dialectica taceat ; piscatoribus creditur, non dialecticis. Dicimus ergo in morte Christi Deum uere fuisse hominem, et tamen mortuum ; et hominem quidem nec mortalem nec immortalem, quia unitus erat anime et carni seiunctis. Alia enim ratione dicitur Deus homo uel homo Deus quam Martinus uel Iohannes. Homo enim dicitur Deus et e conuerso propter susceptionem hominis, id est anime et carnis. Vnde Augustinus ; talis erat illa susceptio que Deum hominem faceret et hominem Deum. Cum ergo illa susceptio per mortem non defecerit sed Deus homini et homo Deo sicut ante unitus fuerit, uere et tunc Deus erat homo et e conuerso, quia unitus anime et carni ; et homo mortuus erat, quia anima a carne diuisa erat ; propter separationem anime a carne homo mortuus, sed propter utriusque secum unionem, homo. Non autem sic erat homo ut ex anima et carne simul iunctis subsisteret, ex qua ratione dicitur alius aliquis homo. Et ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. In morte uero homo erat tantum propter anime et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo diuisionem.

Hic queritur etiam in morte alicubi erat homo, etsi ubicumque est, homo sit. Ad quod dicimus quia non ubicumque erat, homo erat ; nec

---

7 *errores nouorum hereticorum* *add* A *in marg. super.* 12 fallit simplices, quomodo uerus homo cuius anima et corpus nunquam inter se unita fuerunt *add* A *in marg. inter.* 26 ecce heresis manifesta. hanc Petrus pict. plenius astruere conatur. lege XIIII capitulum quarti libri *add* A *in marg. interna.*

9-11 Hic queritur-mortem : Lomb. III, d. 22, c. 1, 2.

modo ubicumque est, homo est ; quia ubique est secundum diuinitatem nec ubique homo, quia non ubique homini unitus. Sed ubicumque secundum hominem est, ibi homo est. In sepulcro ergo erat homo, quia humanitati unitus, et si non toti quia carni tantum ; in inferno erat homo quia humanitati unitus, sed non toti, quia anime tantum.

Oppositio : si in inferno anime tantum et in sepulcro carni tantum unitus erat, ergo nec in inferno unitus erat anime et carni, nec in sepulcro ; quomodo ergo hic uel ibi homo esse dicitur ? Que est ratio dicti ? quia una eademque unione unitus erat anime in inferno et carni in sepulcro, et sic erat illis duobus tunc separatis unitus, sicut ante separationem, id est ante mortem. Ex his apparet quod Christus eodem tempore totus erat in sepulcro, totus in inferno, totus ubique sicut et modo totus est ubicumque est sed non totum. Totum enim ad naturam refertur, totus autem ad ypostasim ; sicut aliud et aliquid ad naturam, alius uero et aliquis ad personam referuntur. Vnde Johannes Damascenus ; totum enim nature est representatiuum, totus autem ypostaseos, sicut aliud quidem est nature, alius autem ypostaseos. Sic et huiusmodi. Hec de corrigia Domini calciamenti dominici sufficiant ne ossa regis Idumae consummantur usque in cinerem.

Item idem post tertiam sententiam superius scriptam transcribit in [44v] tertia sententia aperte que sit premissarum propositionum intelligentia. In hac igitur sententia sic dicitur Deus factus homo quia hominem accepit et sic dicitur esse homo quia hominem habet uel quia est hominem habens ; et homo factus Deus quia assumptus est a Deo, et homo esse Deus quia habens hominem est Deus. Cum ergo dicitur Deus est homo, uel habitus predicatur uel persona sed humanata. Cum ergo dicitur factus est Deus homo, multiplex secundum istos fit intelligentia ut naturam humanam accepisse uel humanatum esse incepisse intelligatur. Nec tamen si incepit esse humanatum Verbum, ideo sequitur quod inceperit esse Verbum, nec si Deus factus est humanatum Verbum sequitur quod factum sit Verbum ; sicut de aliquo dicitur : hodie iste cepit bonus homo uel factus est bonus homo, nec tamen cepit hodie esse homo uel factus est homo. Vnde Iohannes Damascenus : non hominem deificatum dicimus, sed Deum hominem factum.

Quod non debet dici dominicus homo cum sit utique Dominus, sicut Augustinus dicit. Secundum istos etiam dicitur persona Filii in duabus et ex duabus existere personis, secundum adherentiam et inentiam ; altera enim inheret ei, altera inest. Hucusque Petrus.

Catholica. Vere non tantum ossa consumpsisti, sed totum hominem Christum etiam non esse aliquid blasphemas. At qui omnia pro sensu

11-17 Ex his-hujusmodi : Lomb. III, d. 22, c. 3. 22-38 In hac-inest : Lomb. III, d. 7, n. 10-12 *paucis omissis*.

tuo determinas, illud cui altera persona inheret, altera inest, estne persona. Si est, ergo tres persone sunt Filius Dei. Si non, ergo Filius Dei non est persona. Sed ut hec et similia friuola contempnantur, ausculta qua ratione omnis homo ac per hoc et Christus sit homo. Augustinus contra Felicianum, qui dicebat ab Arrianis traditum quod corpus Christi ad uicem anime communis, ipsius Filii Dei habitus animarit, nec accessione uitalis spiritus indigens fuit cui inhabitans fons uite potuit conferre quod uixit ; Augustinus contra : Si toto homine peccante totus periit, solam uero huius carnem Christus assumpsit, animam non assumpsit, nescio quid nobis mediatoris persona contulerit que melius nostrum ex toto non redimens, brutam per se carnem et que sine anima beneficium quidem eius non posset sentire, suscepit. Immo animatam carnem de utero matris, idem carnis et anime et totius hominis creator exhibuit, qui per dispensationem analogie diuersa iuncta in uno atque eodem homine et utrumque insolubili unitate coniunxit et neutrum ex alterius participatione confudit. Sic ergo, immo multo incomprehensibilius atque sublimius, natus est susceptione perfecti hominis de matre Filius Dei, non alius homo corpus, alius animus, quamuis aliud anima, aliud corpus. Vnus tamen atque idem homo et corpus docetur et animus. Rursum non unum atque idipsum corpus et animus, quia ex utroque homo factus est unus. Non enim hec aut substantias confundunt unitate persone, aut personam geminant diuersitate substantie quando quidem unus ex his homo noscitur extitisse ; non perdunt propria ; sed quia in unum atque inseparabile conuenerunt, ex propriis uidentur facta communia. Sic post partum Virginis non alius Dei et alius hominis, sed idem Christus Dei et hominis filius fuit, non minuit substantiam matris ex sola genitus Filius ; et sine damno corporis parientis natum filii nouimus corpus ; et minuisse incorporalem patris substantiam credimus cum ex eodem ipso substantialiter atque incorporaliter prolatus, dicitur genitus ?

[45b] Ad episcopos et cardinales curie sanctus Bernardus.

Nulli dubium quin ad uos specialiter spectet tollere scandala de regno Dei et lesiones fidei. Legite librum et uidete qualia ibi de sancta Trinitate dicantur, de genitura Filii, de processione Spiritus Sancti et innumera alia catholicis prorsus auribus et mentibus dissueta. Legite et illum quem dicunt Sententiarum eius et alium qui inscribitur « Scito teipsum » et animaduertite quanta et ipsi siluescant segete sacrilegiorum atque

22 quando quidem] quam quidem A.

7-12 Si toto-suscepit : August., *De unitate Trinitatis* 13 PL., 42. 1168. 12-17 Immo-Filius Dei : *id. ibid.*, c. 12 PL., 42, 1167 B. 18-26 Non alius-fuit : *id. ibid.* c. 11 PL., 42, 1166. 26-29 non minuit-genitus : *id. ibid.*, c. 8 PL., 42, 1163. 31-3 Nulli dubium-accepistis : S. Bernardus, *Epist.*, 188 PL. 182, 352 sq.

errorum, quid sentiat de anima Christi, de persona Christi. Et siquidem iudicatis me iuste moueri, mouemini et uos et agite pro loco quem tenetis, pro potestate quam accepistis.

Ad papam Innocentium.

Volant libri urbibus et castellis ingeruntur pro luce tenebre. Nouum cuditur euangelium, noua proponitur fides. Sibilauit apis que erat in Francia api que erat in Italia et conuenerunt aduersus Christum. In suggillatione doctorum ecclesie magnis offert laudibus philosophos, adinuentiones illorum, et nouitates suas catholicorum patrum doctrine et fidei prefert. Et dum paratus est de omnibus reddere rationem* et que sunt infra rationem* et que sunt supra rationem et contra fidem prefutare. Denique constituit hoc esse Filium ad Patrem quod speciem ad genus, quod ereum sigillum ad es. Dicit Spiritum Sanctum procedere ex Patre et Filio sed minime de Patris esse Filiiue substantia uel essentia. Olim damnata et sopita dogmata, tam sua uidelicet quam aliena suscitare conatur ; insuper et noua addit. Denique fidem catholicam diffinit estimationem quasi cuique in ea sentire et loqui que libeat liceat ; aut pendeant sub incerta in uagis ac uariis opinionibus nostre fidei sacramenta et non magis certa ueritate subsistant oraculis et miraculis diuinitus persuasa, stabilita et consecrata partu Virginis, sanguine redemptoris, gloria resurgentis. Testimonia ista credibilia facta sunt nimis. Tu mihi ambiguum garris quo nichil est certius. Fides, ait Augustinus, non coniectando uel opinando habetur in corde in quo est ab eo cuius est, sed certa scientia acclamante conscientia. Achademicorum sint iste estimationes quorum est dubitare de omnibus, scire nichil ; non est enim fides estimatio sed certitudo. Vt nobis, inquit, uidetur nec diabolus unquam ius aliquod habuit in hominem nisi Deo permittente ut carcerarius ; nec Filius [45d] Dei ut hominem liberaret carnem assumpsit.

Iustitia hominis in sanguinem redemptoris quam homo perditionis exsufflans et subsannans in tantum euacuare conatur ut totum quod Dominus glorie semetipsum exinaniuit, formam uite et caritatis metam prefigeret. Que necessitas, inquit, aut que ratio ; cur, inquit, fecit per sanguinem quod potuit facere per sermonem. Ipsum interroga ; mihi scire licet quod ita ; cur ita, non licet.

Ceterum nemo hominum nouit nec noscere ad plenum potest quid

5-10 Volant-prefert : S. Bernard, *Epist.* 189 PL., 182, 355 A, C. 10-11 Et dum-fidem : S. Bernard. *Epist.* 190 PL. 182, 1055. 12-13 Hoc esse-ad es : *Id. ibid.*, c. 2 PL., 182, 1058 C. 14-16 Olim-addit : S. Bernard. *Epist.* 190. c. 1. PL., 182, 1055 A. 16-25 Denique-certitudo : *Id. ibid.*, cap. 4, *nonnullis omissis* PL., 182, 1061 sq. 25-28 Ut nobis-assumpsit : *id. ibid.*, c. 5 PL., 182, 1063 A. 29-32 Justitia-prefigeret : *id. ibid.*, c. 7PL. 182, 1067 A. 32-34 Que necessitas-licet : *id. ibid.*, c. 8 PL. 182, 1068 C, 1069 C. 35-5 Nemo hominum-tacere : *id. ibid.*, c. 8 PL., 182, 1069 A, B.

commodi ad salutem penes seipsum contineat huius ueneranda mysterii inscrutabilis altitudo ; quam propheta considerans expauit, non penetrauit et precursor Domini indignum se iudicauit qui penetraret. Licet tamen sentire effectum operis, fructum utilitatis percipere, et quod licet scire non licet tacere.

[45[a]] Errores Petri Pic[tauini].

Predictorum non est facile sumere solutionem nisi determinata equiuocatione huius nominis persona. Dicitur enim persona quasi per se una. Nam hoc nomen persona interdum significat essentiam cum per se ponitur in neutro casu ; interdum significat quantitatem ypostasis apud grecos ; interdum in designatione personalis proprietatis ponitur ; interdum tantum significat quantum hic terminus « hec persona ». Cum ponitur in nominativo casu ad essentiam refertur ; cum in ablatiuo sumitur, ad proprietatem refertur ; cum adiungitur huic nomini infinito in designatione alicuius trium personarum, determinate accipitur ; cum uero copulatur nomini indiuiduo, ut alius uel differens uel huiusmodi, ypostasim significat. Cum uero tot habeat significationes hoc nomen persona ex diuersis adiunctis determinatur in qua illarum significationum ponatur Nam masculina ad personam, neutralia ad essentiam referuntur.

Item si masculina semper ad personam, neutralia ad essentiam referantur, non uidetur dandum : Filius est ab aliquo, quia non est ab essentia, quia essentia non gignit. Vnde uidetur dicendum Filius est de nichilo. Dicunt quidam quod hoc nomen aliquis dictum de Deo substantiam significat, et in hoc nomiñe substantia implicita est equiuocatio apud Latinos. Dicitur substantia a substando et subsistentia a subsistendo. Substantia a substando dicitur ipsum subiectum quod substat formis, siue sit corpus siue alia res. Subsistentia a subsistendo dicitur forma que adueniens subiecto illud subsistit, id est sub se et aliis formis sistit, substare sibi et aliis facit. Sed substantialis forma duplex est : uel que facit quem ; et talis est omnis indiuidualis proprietas, id est indiuiduo et proprio nomine significata, ut platonitas cuius participatione Plato est quis ; uel que facit quid, ut specialis uel generalis, id est que speciali uel generali nomine significatur, ut humanitas, animalitas ; cuius participatione Plato est quid, non quis. Vnde propria nomina ad quis, specialia et generalia ad quid respondentur. Proprietas tantum que facit quem, personalis uel indiuidualis, uel proprie qualitas dicitur latine, grece uero ypostasis ; latine autem substantia dici potest a subsistendo. Similiter et subiectum eius prout intelligitur ea participare, dici potest ypostasis. Proprietas autem que facit quid, grece dicitur usia, latine uero substantia, etiam res

7-18 Predictorum-ponatur : Pict. I, 4 PL., 211, 796. 20-23 Item-nihilo : Pict. I, 6 PL. 211, 805 D. 24-15 Dicunt-persona : Pict. I, 6. 806 D-897.

subiecta ut ea participans potest dici usia. At humanitas usia est et homo est usya. Si quis ergo secundum reduplicationem scilicet uelit procedere, uirtutem locutionis exprimens dicet : Plato est hypostasis quia ex eo quod est Plato est ypostasis, non ex eo quod est Plato est usia. Similiter homo est usia non ypostasis, quia ex eo quod est homo est usia, non ex eo quod est homo est ypostasis. Hoc autem nomen persona est appellatiuum rerum prout participat indiuidualibus proprietatibus facientibus quem, non quid. Res enim in eo quod est Plato est persona, non in eo quod est homo est persona. Similiter et hoc nomen aliquis et omne aliud nomen quod in masculino genere de Deo dicitur si sit adiectiuum. Nomen igitur persone significat substantiam [45c] non usyam sed ypostasim. Similiter et hoc nomen aliquis et hoc nomen iustus. Vnde recipiunt : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt aliqui, sunt iusti ; similiter et Pater et Filius et Spiritus Sanctus est persona, est aliquis, est iustus. Sed non est proprietas aliqua quam significat hoc nomen persona.

Quidam autem aliter distinguunt substantiam dicentes tria significari hoc nomine substantia : ypostasim, usiam, et usiosim. Ipostasim dicunt rem prout participat indiuiduali proprietate ; usiosim uocant omnem substantialem formam ; usyam uero rem prout participat generali et speciali statu, id est proprietate faciente quid. Nos uero relictis huiusmodi ambagibus dicimus hoc nomine aliquis uel unus nil poni cum de Deo dicitur, quemadmodum nec aliis numeralibus. Illud potius inquirendum an hoc nomen aliquo neutraliter positum ad essentiam semper pertineat an aliquando ad proprietatem. Ad quod dicendum quod essentiam significat. Vnde non est dandum : Filius est de aliquo, quia non est de essentia. Non ideo dandum est : Filius est de nichilo ; quia negatio plus tollit quam affirmatio ponat ; remouet enim essentiam cum persona. Tamen uerum est quod non est Filius de aliquo. Est et aliud predicabile quod cum dicitur de Deo secundum essentiam, non obseruat predictam regulam, ut hoc nomen potens quod de Deo dicimus essentiam significat ; nam idem est Dei potentia et essentia. Pater potest generare ; Filius non potest generare ; ergo Pater potest aliquid quod non potest Filius. Vel ita : quidquid potest Pater, potest Filius ; Pater potest gignere ; ergo et Filius. Ad hoc dicendum quia posse generare Filium non est posse aliquid. Vnde ita potes instare : Pater potest esse Pater ; Filius non potest esse Pater ; ergo Pater potest esse aliquid quod non potest esse Filius. Non est uerum ; quia esse Patrem non est esse quid.

Sunt uocabula de quibus dubium est an dicantur de Deo secundum

18 nota diffinitiones didacticorum et ambages ne eis credas *add* A *in marg.*

16-38 Quidam-aliquo : Pict. I, 6, PL., 211-807 D-808. 28-31 Est et-essentia : Pict. I, 7 808 C. 31-37 Pater-quid : Pict. I, 7 810 A. 37-1 Sunt-essentia : Pict. I, 18, 866 A.

essentiam, ut diuinitas, essentia ; cuiusmodi sunt omnia abstracta, ut diuinitas, essentia. Item, diuina enim essentia non gignit, nec gignitur, et ita post plenius docebitur. Si quis querat an gignens sit diuina essentia, si gignens substantiue teneatur in masculino genere, uerum est, quia de persona hoc dicitur ; si uero in neutro genere intelligatur, incongrue dicitur, quia diuina essentia non gignit, nec est aliquid quod gignat. Si quis ergo inferat : diuina essentia est Pater, ergo gignit ; falsum est. Quod patet scilicet quia paternitas cum sit in diuina essentia non eam determinat sicut determinat personam Patris. Ideo non recipitur : diuina essentia paternitate est Pater, uel persona Patris, quia nec etiam quod est persona Patris.

Dicet aliquis ; cum omne uerum sit a Deo, sic enim dicit Augustinus, et hoc uerum ab eterno est principium huius ueri, et ita Spiritus Sanctus est principium ab eterno, quod supra negatum est. Ideo querendum subtilior solutionis modus qui non potest reperiri nisi per diffinitionem comprehendatur quid sit uerum ; cuius quidem rei certitudinem nondum audiuimus.

Paternitas et filiatio sunt personales proprietates, sicut et processio que est in Spiritu Sancto, non tamen spiratio uel innascibilitas est personalis proprietas, id est non est factiua persone. Tres enim tantum sunt personales proprietates, personales id est factiue personarum, scilicet paternitas, filiatio, spiratio. Relique due distinctiue sunt tantum, non personales id est innascibilitas, spiratio. Ad hoc enim ut aliqua proprietas sit personalis oportet ut duo habeat : et ut conueniat uni soli persone, quod non habet spiratio que conuenit duabus personis, et quod per eam una persona ad aliam referatur, quod non habet innascibilitas ; et ideo licet uni soli persone conueniat, non est personalis. Innascibilitas ergo importat paternitatem, sicut paternitas et filiatio spirationem. Ideoque non sunt nisi tres proprietates in Trinitate ; unde non reputatur alia, nec uenit cum ea [46] in numerum sicut in humanitate intelligitur rationalitas. Paternitas, filiatio, spiratio, innascibilitas et processio sunt quinque proprietates a se distincte, et quelibet earum est persona in qua est. Videntur ergo esse quinque persone sicut quinque proprietates. Sed in paternitate intelligitur innascibilitas ; et ideo non sunt quinque proprietates sed tres. Innascibilitas non est personalis. Si quis ita inferat hac proprietate distin-

---

2-3 Item-docebitur : Pict. I, 18, PL., 211, 867 A. 3-7 Si quis-gignit : Pict. I, 27 893 D. 8-11 Quia-Patris : Pict. I, 27 895 A. 12-17 Dicet-audivimus : Pict. I, 34 929 B. 18-27 Paternitas-personalis : Pict. I, 26 889 D. 27-30 Innascibilitas-rationalitas : Pict. I, 29 901 B. 30-4 Paternitas-habet : Pict. I, 26 890 B, A, B.

guitur una persona ab alia, falsum est. Albedine differt substantia a substantia ; ergo ipsa est proprietas substantialis.

Si queratur an sint adorande cum sint Deus, dicimus quod usus hoc non habet. Item oportet redire ad illam opinionem qua dicitur solam appellationem predicari cum dicitur Deus est Dominus. Quelibet res habet in se perfectionem omnis boni, et ita omnes res eque bone sunt ; immo equales creatori in perfectione sunt.

Item de hoc termino « Deus de Deo » dici potest quod nec secundum essentiam nec secundum relationem predicatur de Deo ; nam regula ista data est de incomplexis, et accipitur in hoc nomen Deus personaliter pro relatiuis, sed non relatiue ; nam idem est ac si dicatur Filius de Patre. Item Filius est sapientia que est genita ; ergo Filius est sapientia, et illa est genita ; quod non uidetur uerum eo quod hoc nomen sapientia ad essentiam uidetur referendum, que essentia non gignit nec gignitur. Quidam tamen dicunt quod nec sapientia genita nec sapientia ingenita nec procedens dici debet, quia sapientia illa, id est diuina essentia, indistincta est. Huiusmodi autem uoces genita, ingenita, procedens, proprietates significant ; sicut sapientia Filio appropriatur nomine non re, ita bonitas uel dilectio Spiritui Sancto.

Dicunt quidam satis probabiliter quod non debet dari : Pater alio est Pater et alio est Deus, nisi ita intelligatur id est alio modo dicitur Pater, quia relatiue, et alio modo Deus, quia simpliciter et sine respectu ; quia nomina neutri generis ad essentiam referuntur, masculina ad personam. Vnde non est dandum : Pater alio est Pater ita quod alio sit neutrum ; non enim Pater essentia est Pater ; et si alicubi inueniatur, ita intelligatur ut dictum est.

Tradunt alii quod Pater nec essentia nec proprietate est persona Patris, sed quasi concursu istarum proprietatum innascibilitatis, paternitatis, spirationis, ita quod nulla earum est hec persona, sicut Socrates nec rationalitate sua nec humanitate nec alia proprietate, sed omnium que in eo sunt concursu est Socrates, ex quibus conficitur singularis essentia Socratis qua distinguitur ab omni re. Licet enim similitudines naturalium transferre ad Trinitatem.

Dicendum quod potuit Filius Dei assumere corpus et animam Petri et ut hoc nomen ei conueniret, non tamen ut esset Petrus ; quia cum hoc dicitur, innuitur et significatur quod propria qualitas Petri et singularis status ei inesset, quod est impossibile ; sicut posito quod hoc nomen Plato conueniet Socrati ; sed dum ei conuenit Socrati poterit conuenire hoc nomen Plato, et Socrates poterit esse id cui hoc nomen Plato conue-

---

8-11 Item-Patre : Pict. I, 28 867 B. 12-14 Item-gignitur : Pict. I, 20 870 C. 15-18 Quidam-significant : Pict. I, 20 871 C. 20-26 Dicunt-dictum est : Pict. I, 26 888 B. 27-33 Tradunt-Trinitatem : Pict. I, 28 PL. 211, 896 C. 34-20 Dicendum-illud : Pict. I, 8. 819 B-820 B.

niret, non tamen Socrates erit Plato. Potuit ergo et potest Filius Dei aliam animam et aliud corpus assumere, ita ut habeat duas aut tres animas et duo uel tria corpora sibi unita ; non tamen ideo erat unus et alius homo ; nam si hoc esset, diceretur uere : iste homo est ille homo, quia hec persona humanata et illa persona humanata ; nil enim aliud significat iste terminus « hic homo » quam iste « hec persona humanata » ; et esset una persona in duabus naturis humanis, quia humana natura non est aliud in Deo quam corpus et anima ; non enim est communem speciem de homine Christo, teste Damasceno sicut postea docebitur, accipere. Item si due nature opposite ut asinina et leonina in una re singulariter uniantur, non ideo Dei maiestas leditur ; hoc non potest facere Deus. Ergo non potest omne opus quod posse est potentie ; ergo non est omnipotens. Quod autem non possit Deus facere idem asinum et leonem, inde uidetur constare, quia si quid est homo ipsum non est asinus et e conuerso ; et Deus potest facere ut idem sit homo et asinus ; ergo Deus potest facere ut idem sit homo et non sit homo, et idem sit asinus et non sit asinus. E contrario tamen quod Deus potuit facere quod idem esset homo et asinus potest ostendi per hoc quod fecit ut idem esset homo et Deus ; fecit etiam ut eadem esset uirgo et pariens, quorum utrumque adeo est difficile ut illud.

Summa sillogismorum predictorum quasi tota ui ratiocinationis ad hoc cogit ut sicut absurdissimum est ut idem sit Christus et Petrus, unus homo sit tres homines, idem sit asinus qui leo, uel homo qui asinus, uel eadem sit uirgo que pariens, ita absurdissimum uideatur, et etiam Deo impossibile, ut Deus sit qui homo uel homo qui Deus. Sed cur, queso? An non potest fieri nisi quousque sapiunt uel potius desipiunt heretici? An fides catholica et certa non credit nisi que opinantur, immo delirant dialectici? Absit, absit. Deus est omnino qui homo, et e conuerso. Milia martirum hanc fidem testantur. An perierunt? Pereant igitur isti.

Dicendum quod Christus secundum quod est homo est creatura ; sed non creatura que sit uel que non sit, quia nulla relatio post illud est admittenda, neque nominalis neque pronominalis. Item per hoc nomen quid queritur de substantia ; et ad interrogationem factam de Christo per hoc nomen [46ᵛ] quid congrue et uere respondetur homo, ut quid est Christus? homo. Ergo hoc nomen homo substantiam significat dictum de Christo. per interpretationem soluitur ; non enim ad quid est Christus, uere respondeo homo.

Eadem ratione qua conceditur Deum posse damnare Petrum et tamen

---

21-29 Summa-isti : *in marg. infer. post signum* ∴. 36 interpretationem *leg* interemptionem.

30-37 Dicendum-homo : Pict. IV, 10 PL. 211. 1179 D. 38-3 Eadem-sit : Pict. I, 9 825 D.

non iniuste agere, uidetur dandum quod Deus possit facere adulterium nec ideo peccatum ; quod si faceret, bonum faceret, licet adulterium malum sit.

Cum Christus sit homo uerus et ita habeat et corpus et animam sicut et alii homines, uidetur esse substantia composita ; et ita uidetur habere partes sui animam et corpus. Quod et aliter ostenditur : quia Christus habet partes sui et pedes, et manus carnales ; aliter enim non haberet uerum corpus sed fantasticum ; et ita est substantia composita ex partibus. Ergo cum Christus sit homo habet duas partes ex quibus sufficienter constat : animam et corpus. Quod si est, inde proceditur : et anima illa et corpus illud incepit esse, et inceperunt aliquod compositum sufficienter constituere absque alio extrinsecus apposito quod faceret tertiam partem illius compositi cum illis duobus. Ergo aliquid incepit esse ex illis duabus partibus ; et ita illud incepit esse, cum quelibet illius pars inceperit esse ; et illud modo est Deus. Ergo aliquid quod est Deus incepit esse. Ad hoc dicitur quod Christus non secundum quod est homo est substantia, nec est substantia composita etiam, nec secundum quod est homo est substantia composita, nec habet animam et corpus partes sui licet eas sic assumpserit ut in illis appareat uisibilis qui prius erat iniuisibilis ; habet quidem caput et pedes et manus, non ut partes sui sed corporis quod ipsius est. Nam anima et corpus illius, que nomine nature intelligimus, ceperunt esse.

Ad cautelam tamen fatuitatis nusquam sine determinatione respondendum, sed an de natura an de persona fiat sermo, contra importunitatem sophistarum quotiens proponitur, distinguere nequaquam est pigritandum. Christus est substantia uisibilis uel inuisibilis. Si uisibilis, ergo est substantia diuina uel non diuina ; si est substantia diuina uisibilis, non est substantia diuina, non diuina uisibilis, nam ita esset substantia non diuina. Ergo diuina substantia est uisibilis, et ita diuina substantia uidetur ; et ita essentia diuina uidetur, tangitur, leditur, patitur, mortua est, resurrexit ; et ita est incarnata et nata de Virgine. Quare ergo non est nata de Patre ; nil enim obtinet Filius Dei in humanitate quod Deus sit, quod non obtineat nomen Filii in diuinitate ; et ita Pater genuit diuinam essentiam ; quod multipliciter improbatum est in tractatu Trinitatis.

Si uero dicat quod Christus est substantia inuisibilis, et nil est quod non sit substantia, ergo nil est quod uideri possit, quod in cruce pro nobis passum, cuius morte redempti sumus ; nil est Christus quod Iudei crucifixerunt ; que omnia uidentur absurda.

Si diuina essentia introducitur loquens, cum uere possit dicere : ego nec gigno nec gignor, nec procedo nec spiro, et ad eam quoque sub eisdem

---

4-38 Cum-absurda : Pict. IV, 10 1177 A-1178 B *paucis omissis*. 39-10 Si divina-sermo : Pict. I, 32 923 C.

uerbis possit dirigi sermo sic : tu nec gignis nec gigneris, nec spiras nec procedis, poterit et de ea fieri sermo per eumdem tenorem ut dicatur : iste nec gignit nec gignitur, nec procedit nec spirat. Sed certum est hic fieri sermonem de persona. Ad quod dicendum quod non ita potest introduci diuina essentia loquens uel sermonem suscipiens, quia hoc soli persone conuenit. Potest tamen de ea fieri sermo licet non de persona ; uel etiam si introduceretur ut loquens, oporteret hoc pronomen « ego » in neutro genere poni ; similiter hoc pronomen « tu » ; unde in tertia quoque persona oporteret dici « istud » et non « iste », ut de essentia non de persona sermo fieret.

Cum Pater sit equalis Filio et Filius est equalis Patri, tamen specialius dicitur, non dico est, Filius equalis Patri quam Pater Filio ; Filius enim dicitur imago Patris ratione proportionis attenta in eo quod omnis imago ab exemplari deducitur, nec confertur exemplar imagini ut Achilles statue, sed imago exemplari ut statua Achilli. Vnde Filius equalis Patri dicitur et coeternus ei, et consubstantialis ei, quod e contra non dicitur. Quoniam ergo imago confertur exemplari non autem e contra, Filius autem Patris imago, Filio tamquam imagini appropriatur nomen equalitatis ; cum enim nomen unitatis approprietur Patri contra Filium, et nomen equalitatis Filio contra Patrem, si causas appropriationum attendamus in eis sunt unitas et equalitas discorditer.

Petrus Pictauinus.

Huius operis tibi inclite Willelme presul Senonensis limam reseruauimus. Tue ergo erit bonitatis opus splendore correctionis illustrare, correctis auctoritatem prebere.

Catholica.

Vah. Tuo operi non debetur lima sed gehenna omnis catholicus qui legit non dubitat.

Quos duces habeant isti noui heretici. [47]

[ADDITAMENTA POSTERIORA]

Hec ideo interposita sunt quia diuersis temporibus libri istorum in manus nostras uenerunt. Que de Patre et Filio et Spiritu Sancto impie blasphemant.

---

11 specialius] specialis A. 31-33 Hec-blasphemant : *in marg. infer.*

11-21 Cum-discorditer : Pict. I, 22 PL., 211, 878 B, D. 23-25 Huius-prebere : Pict. prol. 790.

Hilarius de falsa Trinitate Arrii, Sabellii et aliorum hereticorum.

Dicunt ergo : nouimus unum Deum infectum genuisse Filium ; natum autem non putatiue sed uere ; facturam, non sicuti ceteri facture ; nec ut Valentinus prolationem Natum Patris commentatus est ; nec sicut Manicheus partem unius substantie Patris Natum opposuit, nec sicut Sabellius qui unionem diuidit, ipsum dixit Filium quem et Patrem ; sed et uoluntate Dei ante omnia secula creatum per quem et omnia fecit. Quapropter tres sunt substantie : Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Et quidem Deus causa est omnium omnino sine initio solitarius ; Filius autem sine tempore editus a Patre, ante secula creatus et fundatus, non erat antequam nasceretur ; nec enim est eternus aut coeternus aut simul non factus cum Patre, nec simul cum Patre fuit semper sicuti quidam dicunt, aut aliqui duo non nata principia introducentes ; sed sicut unio et principium omnium sic et Deus ante omnia est, propter quem, et ante Filium sicuti et a te didicimus, beatissime papa, media in ecclesia predicante.

Idem de alia diffinitione hereticorum. libro de sinodis.

Vnum constat Deum esse omnipotentem Patrem ; ipsum autem Filium Dei, Dominum et Deum nostrum Iesum Christum carnem uel corpus, id est hominem, suscepisse ex utero Virginis Marie. Clausula est totius fidei et illa confirmatio quod trinitas semper seruanda est sicut legitis in ewangelio : in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Integer et perfectus numerus Trinitatis est. De substantia uero [47^{b}] que grece usia appellatur et ut expressius intelligatur homoysion, nullam omnino facere mentionem, Filii generationem neminem scire nisi Patrem suum.

Sententia Hilarii qua plane destruuntur etiam isti noui heretici.

Septimus hic nobis aduersum noue hereseos uesanam temeritatem liber scribitur. Incredibilibus etenim se corrupti ingenii artibus heretica subtilitas circumegit. Primum ut fingeret religionem ; deinde ut omnium simplicium aurium securitatem uerbis falleret ; tum preterea ut se prudentie seculi coaptaret ; postremo ut ueritatis intelligentiam per speciem edite rationis auerteret. Nam protestata Deum unum, mentita est pietatem ; professa rursum Dei Filium, audientes fefellit in nomine ; dicens etiam non fuisse antequam nasceretur, mundi sapientie satisfecit ; inde-

---

23 verba hereticorum* veterum* *add. in marg. infer.*

2-16 Novimus-predicante : S. Hilarius, *De Trinitate* IV, 12 s. PL., 10, 104-106 *paucis omissis.* 18-25 Unum-suum : Hilarius, *De Synodis,* 11 *passim, nonnullis omissis* PL., 10, 487, 489, 488. 27-5 Septimus-negantur : Hilarius, *De Trinitate* VII, 1 PL., 10, 199.

mutabilem Deum confitens, natiuitatem Dei ex Deo per demonstrationem subdole rationis exclusit, nostris aduersum nos usa doctrinis et ecclesie fide contra ecclesie fidem pugnans, grauissimo aduersum nos uel responsionis uel silentii periculo comparato, dum per ea que non negantur ea predicat que negantur. Ecclesia inter hec periclitatur ueritatem non tenere per uera, dum ea ei ad irreligiositatem ingeruntur, quibus religio et confirmatur et deperit? Non enim unum Deum pie possumus predicare si solum ; quia non erit Deus Filius in solitarii fide. At uero Dei Filium sicut est Deum predicantes periclitamur fidem Dei unius non tenere ; et eiusdem periculi res est unum Deum negare cuius est et solitarium confiteri. Et hec quidem mundi stulta non sentiunt, dum his neque in non solo significari unus uidetur, neque in uno non solus intelligi. Hoc enim Ecclesie proprium est ut tunc uincat cum leditur, tunc intelligat cum arguitur, tunc obtineat cum deseritur.

Hylarius libro de synodis.

Si quis audiens Filium dicentem : sicut enim Pater habet uitam in semetipso, sic dedit et Filio habere uitam in semetipso, eumdem dicat qui accepit a Patre uitam, anathema sit. Natiuitas enim legitime originis et genuine nature perfectus profectus est. Ex natura enim ingenita, naturam sumpsit genita natura, omnem in generatione sua naturam passionis corporalis excludens, absolutam natiuitatis sue intelligentiam prestans, dum et indemutabilem patris naturam significat, et legitimam ac propriam ex Deo Patre genite nature sue ostendit esse substantiam. Confusis permixtisque uerbis ueritatem rerum frequentissime eludunt et incautorum aures communium uocabulorum [sono capiunt, Patrem et Filium] solis nominibus, non etiam per ueritatem naturalis et genuine essentie predicantes, cum non possit paterni nominis ueritas nisi ex nature sue progenie acquiri.

Idem libro de Trinitate.

Heresis ueritatem rerum per nature nomina eludit, nos naturas nominum proferamus et editis prout in uero habebimus dignitate atque officio Patris et Filii et Spiritus Sancti non [47^{d}] frustentur nature proprietatibus nomina sed utriusque nature significatione nominibus coartentur.

---

8 verba catholicorum *contra hec* *add. in marg. infer.* 18 hic plane damnatur lumb. et pictav. *add. in marg.*

5-12 Ecclesia-intelligi *id. ibid.* 3 PL., 10, 201 B. 12-14 Hoc enim-descritur : *id. ibid.* 4 PL., 10, 202 A. 16-18 Si quis-anathema sit : Hilarius, *De Synodis,* 13 PL. 10. 491 A. 18-23 Nativitas-substantiam : *id. ibid.*, 17 s. PL. 10. 494 A. B. 23-28 Confusis-acquiri : *id. ibid.* 20 PL., 10. 496. 30-33 Heresis-coartentur : Hilarius, *De Trinitate* II, 5 PL., 10, 54 A.

Contrahantur in unum nomina hereticorum, et omnes scole prodeant ; audiant unum ingenitum Deum Patrem et unum unigenitum Dei Filium, perfecti Patris progeniem perfectam, non per diminutionem genitum, non ex solido parte aliqua decisum, sed omnia habentem genuisse omnia consecutum.

Idem, de Trinitate, ubi nusquam dicit carnem de sanguinibus formatam.

Queris quomodo secundum Spiritum Filius natus sit. Ego te de corporeis rebus interrogo. Non quero quomodo natus ex Virgine sit, an detrimentum sui caro perfectam ex se carnem generans perpessa sit ; et certe non sucepit quod edidit ; sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore prouexit, et perfectum Christum de suis non imminuta generauit.

Idem. Nota de uocabulis et ueritate uocabulorum.

Negas Dei Filium Deum uerum cum tamen Deum non neges, Deum tamen non natura confitendo sed nomine. Si natiuitas eius nominis potius est quam ueritatis, potes auferre nomini ueritatem. Christus Deus est, ex natura, ex natiuitate, ex Deo ; uerum Dei Filium non ex adoptione sed ex natura intelligis. Adimis, heretice, Patri fidem, Filio professionem, nominibus naturam. Vim uerbis Dei affers, ne sint quod enuntiant. Impietatis tue sola impudentia est ut mentitum de se Deum arguas. Si non credo nominibus, si naturam uocum non intelligo, quid credendum et intelligendum sit quero.

Vocabula Patris et Filii et Spiritus Sancti, Dei et Christi et huiusmodi christiane religionis, hereticis etiam et demonibus communia sunt, nec de uerbis ut ait Hylarius, Ambrosius, Augustinus sed de sensibus heresis est, nec sillaba sed intelligentia praua fit crimen. Eadem professio apostolorum et demonum legitur in euangelio, quantum attinet ad uerba, et fortassis uerius credunt demones quia unus est Deus et quia Iesus est Filius Dei summi, quam heretici isti.

Ex epistola santi Bernardi ad papam Innocentium de nouis hereticis.

Habemus in Francia nouum de ueteri magistro theologum qui nunc in scripturis sanctis insanit ; olim damnata et sopita dogmata tam sua

---

22 *verba contra hereticos* *add. in marg. infer.*

1-5 Contrahantur-consecutum : *id. ibid.*, II, 22 PL., 10, 65 A. 7-12 Queris-generavit : *id. ibid.*, III, 19 PL., 10, 87 A. 14-16 Negas-veritatem : *id. ibid.*, V, 25, PL., 10. 146 B. 16-17 Christus-ex Deo : *id. ibid.*, V, 39, PL., 10, 156 C. 17-18 verum-intelligis : *id. ibid.*, VI, 22 PL., 10, 173 C. 18-22 Adimis-quero : *id. ibid.*, VI, 25 PL., 10, 177 B. A. 31-1 Habemus-addit : S. Bernardus, *Tract. de erroribus Abelardi*, I. PL. 182, 1055.

uidelicet quam aliena suscitare conatur, insuper et noua addit. Ponit in Trinitate gradus, in maiestate modos, numeros in eternitate. Denique Deum Patrem hoc esse ad Filium quod speciem ad genus, quod hominem ad animal, quod ereum sigillum ad es. Nonne plus quam Arrius hic? Dicit etiam Spiritum Sanctum procedere quidem ex Patre et Filio, sed minime de Patris esse Filiiue substantia. Vnde ergo? An forte ex nichilo, sicut et uniuersa que facta sunt. Quis non horreat profanas nouitates et uocum et sensuum. Dicemus ex Patre et Filio Spiritum Sanctum non alio prorsus procedere modo quam omnia, id est non essentialiter sed creabiliter ac perinde creatum sicut omnia. Aut numquid tertium inueniet sibi modum quo eum ex Patre Filioque producat, homo qui no[48c]ua semper inquirit et que non inuenit fingit, affirmans ea que non sunt tamquam ea que sunt. At si esset, inquit, de substantia Patris, profecto genitus esset et duos Pater haberet filios. Miror autem hominem acutum et sciolum ut quidem sibi uidetur, quomodo cum Spiritum Sanctum fateatur Patri et Filio consubstantialem, neget tamen ex Patris Filiique prodire substantia nisi forte illos ex ipso procedere uelit ; quod quidem inauditum est et nefandum. Si autem nec is de illorum nec illi de huius substantia sunt, ubi queso consubstantialitas? Aut ergo fateatur cum Ecclesia Spiritum Sanctum de substantia illorum esse a quibus non negat procedere, aut certe cum Arrio consubstantialitatem deneget et predicet aperte creationem. Deinde si Filius de substantia Patris est, Spiritus Sanctus non est, differant a se inuicem necesse est, et non solum quia Spiritus Sanctus genitus non est quod Filius est, sed etiam quod Filius de substantia Patris est, quod Spiritus Sanctus non est. Quam quidem posteriorem differentiam catholica hucusque nesciuit. Si eam admittimus, ubi Trinitas, ubi unitas? Porro autem Spiritu Sancto a Patris substantia Filiique recedente, non Trinitas remanet sed dualitas ; siquidem de Spiritu Sancto Filioque noua a se differentiarum numerositate distantibus unitas dissipatur presertim cum substantiale esse pateat differentiam quam iste conatur inducere. Desinat ergo Spiritus Sancti processionem a Patris Filiique substantia separare ne duplici impietate numerum et trinitati minuat [49a] et tribuat unitati, quod utrumque fides abnuat christiana. Et ne de re tanta solis uidear inniti rationibus, legat epistolam Ieronymi ad Auitum, et certe uidebit inter ceteras quas redarguit Origenis blas-

11 errores abeilardi. A. *verba Sancti bernardi contra novos hereticos* *add. in marg. infer.* verba sancti bernardi *in marg. super.* f. 48 c. 32 errores abeilardi et lumb. *verba sancti bernardi* *in marg. infer.* f. 48 c. verba sancti bernardi *in marg. super.* f. 49 a.

1-37 Ponit-non esse : *id. ibid.*, 2 et 3, *nonnullis omissis* PL. 182, 1056 s.

phemias in hoc eum detestantem quod dixerit Spiritum Sanctum de substantia Patris non esse.

Videt Sanctitas uestra quomodo isto non disputante sed dementante, et Trinitas non coheret et unitas pendet, nec istud sane absque iniuria maiestatis. Tam longe proinde fiat a sensibus nostris quam est a regula ueritatis execranda illi de genere et specie non similitudo sed dissimilitudo, quoniam cum genus quidem et species quod ad se inuicem alterum superius, altera inferior sit, Deus autem unus sit, nunquam bene profecto conueniet tante equalitati et tante disparitati. Videtis de quanta imperitia uel impietate descendat harum adinuentio similitudinum. Vis ut iuxta tuam similitudinem, ad instar precedentium etiam ex hoc quod Filius est exigat ut Pater sit, hoc est ut qui Filius est Pater sit ; quamquam non e conuerso, ut quomodo homo est, necessario animal est, sed non conuertitur ; ita quoque qui Filius est necessario Pater sit et non conuertatur. Sed contradicit tibi in hoc catholica fides que profecto utrumque recusat, tam Patrem uidelicet esse qui Filius est quam esse Filium qui Pater est. Quod si per simplex esse dicas uere consequi ut si Filius est necessario Pater sit, nil te iuuat. Nouit pietas fidei caute inter personarum proprietates et indiuidua essentie ueritatem discernere et medium iter tenens regia incedere uia ut nec declinet ad dexteram confundendo personas, nec respiciat ad sinistram substantia mdiuidendo. Quid queso facturus est alter Aristoteles de nobili illa sua partitione in qua ut Patri potentiam sic Filio sapientiam, sic Spiritui Sancto benignitatem proprie ac specialiter assignauit. Non enim una et eadem res proprie poterit conuenire duobus, hoc est ut cuique propria sit.

[48b] *Innocentius papa episcopis Galliarum.*

Dolemus quod in Petri Abeialardi pernitiosa doctrina Arrii, Manichei, Nestorii, Euticiani et Dioscori hereses pullulare ceperunt ; unde uniuersa ipsius Petri peruersa dogmata cum suo auctore damnamus, uniuersos quoque erroris sui sectatores et defensores a fidelium consortio sequestrandos excommunicationis uinculo innodandos esse censemus.

*Aduersum omnes istorum blasphemias non tantum sanctus Bernardus uel papa Innocentius sunt, sed sicut sanctus Ieronymus super libris Periarchon dicit, omnes qui aduersum Arrium quia Eunomium Mani-

---

18 *verba sancti bernardi contra novos hereticos* *in marg. infer.* f. 49 a *id, in marg. super.* f. 49 c.

3-10 Videt-similitudinum : *id. ibid.*, c. II *passim* PL., 182, 1057 s. 10-21 Vis-dividendo *id. ibid.*, c. III. *nonnullis omissis* PL., 182, 1060. 21-25 Quid queso-propria sit : *id. ibid.* n. 5 PL., 182, 1059 B. 27-31 Dolemus-censemus. Innocentius II *ad Bernard. epist.*, Inter Bernardi epist. 194 PL. 182. 360.

cheumque et diuersas scripserunt hereses, horumque impietatibus respondisse credendi sunt.*

Errores Lumbardi et Pictauini.

Isti et defendunt etiam et augescunt eius errores. Negant et ipsi non tantum Spiritum Sanctum sed etiam Filium de Patris substantia esse ; et istos Ieronymus inter alias blasphemias Origenis redarguit scribens ad Auitum : Origenes, ait, Filium et Spiritum Sanctum non uult de Patris esse substantia ne diuinitatem secare in partes uideatur. Petrus Lumbardus : uidetur, inquit, aperte dicere Augustinus quod natura Filii sit nata de natura Patris ; et Hylarius, inquit, aperte dicit et naturam genuisse et naturam genitam quod a plerisque negatur. Vehementer nos mouet, inquit, hec uerba. Cum autem, inquit, una natura Patris et Filii et Spiritus Sancti, si de natura Patris genitus [48[d]] est Filius, genitus est de natura Filii et Spiritus Sancti, immo de natura trium personarum. Rogo, catholici, notate uerba, signate blasphemias et si est ulla cura de fide christianà demonstrate ; nam hic omnino apparet quid credat, quid intelligat. Cum enim una, inquit, et summa quedam res sit diuina essentia communis tribus personis et tota in singulis, si diuina essentia essentiam genuit, eadem res seipsam genuit. Augustinus, inquit, et Hylarius aperte uidentur significare quod essentia essentiam, et natura naturam, et substantia substantiam, et diuinitatem diuinitas genuit ; hec omnia idem in Deo significant. Si ergo de natura Patris, inquit, genitus est Filius, genitus est de natura Filii et Spiritus Sancti, immo de natura trium personarum. Quis non horreat profanas nouitates et uocum et sensuum. Nonne plus quam Sabellius et Arrius hic homo qui noua semper inquirit et que non inuenit fingit ? Petrus Abeilardus. Si esset, inquit, Spiritus Sanctus de substantia Patris, profecto genitus esset et duos Pater haberet filios. Ergo secundum istum Lumbardum quia neuter de substantia Patris est, nec Filium nec Spiritum Sanctum habet. Prima ergo blasphemia Sabellium se probat, dicens eamdem rem esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, tria nomina tantum, unam autem naturam, cum Augustinus libro de Doctrina christiana dicat : Res quibus fruendum est Pater est et Filius et Spiritus Sanctus ; non dicit res qua fruendum sed quibus fruendum

---

13 *blasphemie novorum hereticorum* *in marg. infer.* f. 48 b errores lumbardi et pictav. *in marg. super.* f. 48 d. 34 *verba contra hereticos* *in marg. infer.* f. 48 d errores lumbardi et pict. *in marg. super.* f. 49 b.

8-9 Videtur-Patris : Lomb. I, d. 5 c. 6. 10-11 Hylarius-negatur : Lomb. I, d. 5, n. 7. 11-12 Vehementer-verba : Lomb. I, d. 5 n. 10. 12-14 Cum autem-personarum : Lomb. I, d. 5, n. 9. 16-19 Cum enim-genuit : Lomb. I, d. 5, n. 5. 22-23 Si ergo-personarum : Lomb. I. d. 5. n. 9. 26-27 Si esset-filios : Petr. Aboelard. citat. ap. S. Bernardum, *Tract. de erroribus Abaelardi* I, n. 2 Pl., 182, 1056.

est, Pater est et Filius et Spiritus Sanctus ; ita tamen inquit [49b] ut singulis quisque horum plena sit et absoluta substantia, et tamen non tres sed una substantia uel essentia. Secunda blasphemia aperte negat Filium de Patris essentia genitum ; quod in Nicena et deinceps reliquis synodis proculdubio cum Arrio damnatum constat, ita uniuersis usque in presens catholicis prescribentibus : Credimus Iesum Christum Filium Dei ex Patre natum unigenitum, hoc est de substantia Patris. Item de natura Patris genitum ; item de essentia Patris natum qualiter dixerit, anathema sit. Iste contra : Filius ea ratione et sensu dicitur de substantia Patris genitus quia est, ait, de Patre genitus ita quod est eadem cum eo natura uel eiusdem nature ; et Filius dicitur natura quia eiusdem nature et eadem natura est cum Patre Spiritus Sanctus, inquit, dicitur de substantia Patris et Filii esse quia ab utroque procedit ita quod est eiusdem substantie. Negat tamen, ait sanctus Bernardus, ex Patris Filiique prodire substantia ; sic prorsus et Filium de substantia Patris negat generari. Si autem, inquit sanctus Bernardus, nec isti de illius nec ille de istorum substantia sunt, ubi queso consubstantialitas ? Si esset Spiritus Sanctus de substantia Patris, duos filios haberet ; et origenes : si hoc esset diuinitas secaretur in partes. Ea tertia blasphemia consequitur. Si de natura, inquit, Patris genitus est Filius, genitus est de natura Filii, scilicet Filius de Filio, ipse Filius Pater et Filius. Hoc et Sabellius. *Quarta et quinta blasphemia differtur, et quos preceptores uel sodales habeat ostenditur.*

[49c] *Augustino Consentius de quarta diuinitate trium personarum que non est Deus.*

De unitate Dei et trium personarum trinitate huiusmodi uerba conscripsi : Deus, inquam, unus est, persone tres sunt ; Deus indiscretus est, persone discrete sunt. Pater ergo et Filius et Spiritus Sanctus maiestate ubique est quia unum sunt, personis tantum apud se sunt quia tres sunt. Cum enim multi in illis in quibus habitamus insulis in tramitem tortuosum incurrerint huius erroris eritne aliquis illic Augustinus cuius auctoritati cedant, cuius doctrine credant, cuius ingenio superentur ; hominem susceptum in Deum quidem uersum non amississe naturam, non tamen quasi quartam credi personam.

---

3 *nota secund. blasph.* *in marg.* 6 *synodus nicea* *in marg.* 9 *hac ratione etiam Pater et Sp. S. geniti de substantia filii* *in marg,* 14* eo verius negat consubstantialitatem quo quasi apertius videtur inculcare* *in marg.* 19 *tertia blasph* *in marg.*

9-14 Filius-substantie : Lomb. I, d. 5, n. 10. 25-28 De unitate-tres sunt : Consentius *ad August epist.* Inter Aug. epistolas 119 n. 4 PL., 33, 450 s. 29-31 Cum enim-superentur : *id. ibid.*, n. 6 PL. 33. 451. 31-33 Hominem-personam : *id. ibid.*, n. 4 PL.. 33, 451.

Augustinus ad Consentium de falsa trinitate et diuinitate ueterum et nouorum hereticorum.

Cui autem nisi uerissime rationi fidelis pietas erubescit, ut quamdam idolatriam quam in corde nostro ex consuetudine uisibilium consistere conatur humane cogitationis infirmitas, non [50[a]] dubitemus euertere ; nec audeamus credere ita esse trinitatem quam inuisibilem et incorpoream atque incommutabilem colimus, quasi tres quasdam uiuentes moles, licet maximas et pulcherrimas, suorum tamen spatiis propriis terminatis, et sibimet in suis locis contigua propinquitate coherentes, siue una earum sit in medio constituta ut duas dirimat sibi ex lateribus singulis iunctas, siue in modum trigoni duas ceteris unaqueque contingat ut nulla ab aliis separetur ; earumque trium tantarum ac talium personarum licet in grandi ualde, molibus tamen a summo et uno et circumquaque terminatarum, unam esse diuinitatem aliquid quartam, nec talem qualis est una ex illis, sed communem omnibus tamquam numen omnium et in omnibus et in singulis totum, per quam unam diuinitatem dicatur eadem trinitas unus Deus, eius tres personas nusquam esse nisi in celis, illam uero diuinitatem nusquam non esse sed ubique presentem ; ac per hoc recte quidem dici Deum et in celo esse et in terra propter illam diuinitatem que ubique est tribusque communis sit ; non autem recte dici Patrem esse in terra uel Filium uel Spiritum Sanctum ; cui huic trinitati fides nonnisi in celo sit. Istam carnalis cogitationis compositionem uanumque figmentum nisi uera ratio labefactare incipit, continuo illo intus adiuuante atque illuminante qui cum [50[c]] talibus idolis in corde nostro habitare non uult, ita ista confringere atque a fide nostra quodammodo excutere festinamus, ut ne puluerem quidem ullum talium fantasmatum illic remanere patiamur. Nunc uero inconcussa tene fide Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse trinitatem, et tamen unum Deum, non quod sit eorum communis quasi quarta diuinitas sed quod sit ipsa ineffabilis et inseparabilis trinitas ; Patremque solum genuisse Filium, Filiumque solum a Patre genitum, Spiritum uero Sanctum et Patris et Filii esse Spiritum ; et quicquid tibi, cum ista cogitas, corporee similitudinis occurrerit abnue, nega, respue, abice, fuge. Opinio tamen qua putatur substantia esse Patris in celo, secundum quod Pater una in Trinitate persona est, diuinitas uero non in celo tantum sed ubique est, quasi aliud sit Pater, aliud diuinitas eius que illi communis est cum Filio et Spiritu Sancto, ut ipsa Trinitas

5 Verba aug. contra idolatriam hereticorum *in marg. inf.* f. 49 c. 21 cui *leg.* cum fides *leg.* sedes. 24 Aug. verba catholicorum de quarta divinitate et numine trium personarum *in marg. infer.* f. 50[a]. verba aug. contra IIII divinitatem *in marg. sup.* f. 50 c.

3-27 Cui autem-patiamur : August. *epist. 120 ad Consentium* n. 7 PL., 33, 455 s. 27-33 Nunc-fuge : *id. ibid.*, n. 13 PL., 33, 458 s. 33-31 opinio-trinitas : *ib. ibid.*, n. 16 s. PL., 33, 459 s.

tamquam locis corporalibus et tamquam corporea sit, diuinitas uero una trium personarum ubique sit presens, et ipsa sola tamquam incoporea ubique sit tota, sine dubitatione respuenda. Si enim qualitas eorum esset, quod absit, ut in Patre aut Fi[51[a]]lio aut Spiritu Sancto aliud sit qualitas, aliud substantia ; tamen si eorum qualitas esse posset, utique amplius alicui quam sua esse non posset. Si autem substantia est et alia est quam sunt ipsi, alia substantia est ; quod nichilominus falsissimum creditur. Sed si forte minus intelligis inter qualitatem et substantiam quid intersit, hoc certe facilius aduertis quod et diuinitas trinitatis que putatur alia esse quam est ipsa trinitas ; et propter hanc dici non tres deos sed unum Deum, quoniam ipsa est una tribus communis. Aut substantia est, aut non est substantia. Si substantia est et alia est quam Pater aut Filius aut Spiritus Sanctus, aut eadem simul trinitas proculdubio alia substantia. Hoc autem unitas refellit et respuit. Si autem non est substantia ista diuinitas et ipsa est Deus, quia ipsa est ubique tota, non illa trinitas, ergo Deus non est substantia. Quis hec catholicus dixerit? Ita si non est substantia ista diuinitas et secundum hanc est trinitas unus Deus quod hec una est in tribus, non debuit dici Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius substantie sed unius diuinitatis que non est substantia. Agnoscis autem in fide catholica quoniam hoc est uerum, hoc esse firmatum, quoniam Pater et Filius et Spiritus Sanctus ideo cum sit trinitas unus est Deus, quia inseparabiliter sint unius eiusdemque substantie uel, si hoc melius dicitur, essentie. Nam nonnulli nostri et maxime greci trinitatem que Deus est, magis essentiam quam unam substantiam esse dixerunt, aliquod inter hec duo nomina esse [51[c]] arbitrantes uel intelligentes. Vnde nunc disputare non opus est. Quod et si diuinitatem istam que aliud estimatur esse quam ipsa trinitas, non substantiam sed essentiam dixerimus, eadem falsitas consequatur. Si enim alia est quam ipsa trinitas, altera erit essentia, quod absit ut catholicus sentiat. Restat itaque ut ita credamus unius esse substantie trinitatem ut ipsa essentia non aliud sit quam ipsa trinitas.

Sanctus Bernardus super Canticum de falsa diuin[*itate*] *que Deus non est.*

Sola summa et increata natura que est Trinitas Deus hanc sibi uendicat singularem sue essentie simplicitatem ut non aliud et aliud, non alibi

---

4 verba aug. *in marg. infer.* f. 50 c Aug. contra quartam essentiam seu substantiam vel naturam *in marg. sup.* f. 51 a. 20 esse firmatum *lege* est confirmatum. 25 nomina esse *lege* nomina interesse. 25 verba aug. *in marg. inf.* f. 51 a Aug. de divinitate que non est ipsa trinitas *in marg. sup.* f. 51 c.

34-20 Sola-veritas : S. Bernardus, *In Cant. sermo 80* n. 5-8 *nonnullis omissis* PL. 183. 1169 B-1170 C.

quoque et alibi, sed ne modo quidem et modo inueniatur in ea. Recedant a uobis, karissimi, non dialectici sed heretici qui dicunt diuinitate Deus est, sed diuinitas non est Deus ; forsitan non dignatus Deus esse que tanta est ut faciat Deum. Sed si Deus non est, quid est ? Aut enim Deus est, aut aliquid quod non est Deus, aut nichil. Equidem non das Deum esse, sed ne nichilum quidem ut opinor dabis, quam usque adeo necessariam Deo esse fateris ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Sed dicit hereticus : Quid ? Deum diuini[52ª]tatem esse negas ? Non ; sed eamdem diuinitatem qua est ; Deum nihilominus assero, ne Deo excellentius aliquid esse assentiar. Securus et libens pergo inoffenso pede in eius sententiam qui dicebat : Deus non nisi ea magnitudine magnus est qua est quod ipse. Augustinus hic est, ualidissimus malleus hereticorum. Vnde nuper in concilio quod papa Eugenius Remis celebrauit tam ipsi quam ceteris episcopis peruersa uisa est expositio illa in libro Gisleberti episcopi Pictauini hoc modo commentata : Pater est ueritas id est uerus ; Filius est ueritas id est uerus ; Spiritus Sanctus est ueritas id est uerus ; et hi tres simul non tres ueritates sed una ueritas, id est unus uerus. O obscuram peruersamque explanationem. Quam uerius saniusque per contrarium ita dixisset : Pater est uerus, id est ueritas, Filius est uerus id est ueritas.

*Augustinus libro de Trinitate : sicut Trinitas unus Deus dicitur, magnus, bonus, eternus, omnipotens, sapiens, uerus, idemque ipse pia fide dici potest diuinitas, magnitudo, omnipotentia, eternitas, sapientia, ueritas, est. Cur ergo non hec tria simul unam personam dicimus sicut unam essentiam et unum Deum ; sed dicimus tres personas ; cur tres deos aut tres essentias non dicamus nisi quia nolumus uel unum aliquod uocabulum seruire huic significationi qua intelligitur trinitas, ne omnino taceremus interroganti quid tria cum tres esse fateamur, ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus ; uerius enim cogitatur Deus quam dicitur ; et uerius est quod cogitatur dictum est una essentia, tres persone, quibus nominibus non diuersitatem intelligi uoluit sed singularitatem noluit ut non solum ibi unitas intelligatur sed et trinitas.

Huc uerba Hylarii, Augustini, et sancti Bernardi sub littera. A. Seriatim.*

---

17 *verba sancti bernardi de falsa divinitate* *in marg. infer.* f. 51 c verba sancti bernardi contra divin. et veritatem que nec Pater nec Filius nec Spiritus Sanctus est *in marg. super.* f. 52 a.

21-24 Sicut Trinitas-est : August. *De Trinitate* V, 11, PL., 42.919 24-28 Cur ergo-fateamur : *id. ibid.*, VII. 11 PL., 42. 943. 28-30 ut fari-persone : *id. ibid.* VII, 4 *passim* PL., 42. 939.

[49d] *De falsa Trinitate Abeilardi et Gisl[eberti] porretani.*

Quedam proprietates sunt persone et non personales sicuti est diuinitas que omnium personarum communis est. Item tamquam de alio et alio atque diuerso loquitur de Deo et diuinitate qua Deus est non que Deus est. Item nature non est gignere uel gigni, sed persone. Item si dixerimus naturam que communis est trium personarum genitam esse, proculdubio natura genita alia est a natura Patris que non est genita ; et cetera supra et infra latius scripta.

De falsa trinitate Pictauini.

Diuina essentia nec gignit nec est quidquid gignat. Si quis ergo inferat : diuina essentia est Pater, ergo gignit, falsum est. Si diuina essentia introducatur loquens, cum vere possit dicere : ego nec gigno nec gignor, nec procedo nec spiro, et ad eam possit dirigi sermo : tu nec gignis nec gigneris, nec spiras nec procedis, uerum est quod Filius non est de aliquo nec Spiritus Sanctus de aliquo, ita ut aliquo neutraliter accipiatur, quia neutralia uocabula ad essentiam uel naturam referuntur sicut masculina ad personam. Videntur ergo esse quinque persone sicut quinque proprietates ; sed non sunt quinque, sed tres tantum sunt personales proprietates, personales id est factiue personarum, scilicet paternitas, filiatio, processio. Hec ita in diuina essentia sunt ut non eam determinent.

Si queratur an sint adorande cum sint Deus, dicimus quod usus hoc non habet.

[50b] *Augustinus de Trinitate contra falsam Trinitatem Johannis Damasceni.*

Probat Augustinus scilicet quod essentia non est genus, nec persone species, uel essentia non est species nec persone indiuidua. Vna, inquit, essentia non habet species sicut unum animal non habet species. Pater ergo et Filius et Spiritus Sanctus non sunt tres species unius essentie. Diuina ergo essentia genus non est. Sed nec species est essentia diuina et persone indiuidua, sicut homo species est, indiuidua autem Abraham, Ysaac et Iacob. Si enim essentia species est ut homo, sicut non dicitur unus homo esse Abraham, Ysaac et Iacob, ita non dicitur una essentia esse tres persone. Non itaque secundum genus et species ista dicimus.

---

22 errores novorum hereticorum *in marg. infer.* f. 49 d.

2-8 Quedam-scripta : SD. 163 * 3 ; 69 * 2 ; 57 * 15 ; 60 * 5. 10-11 Divina-falsum est : Pict. I. 27 PL., 211. 894. 11-14 Si divina-procedis : Pict. I. 32 PL. 211, 923 C. 14-17 verum est-personam : Pict. I, 26, PL., 211. 888 A B. 17-22 Videntur-non habet : Pict. I, 26, PL., 211. 890 B ; 889 D. 26-33 Una-dicimus : August. *De Trinitate* VII, 6, PL., 42, 944.

Petrus Lumbardus.

Ex premissis patet quod tres persone dicuntur diuina essentia, nec secundum materialem causam ut tres statue unum aurum, nec secundum complexionis similitudinem, ut tres homines unius nature, nec ut genus predicatur de speciebus uel ut species de indiuiduis, id est continens de contentis, maius de minoribus.

Idem Lumbardus de magno doctore grecorum et nouorum hereticorum.

His autem uidentur aduersari que quidam sacre scripture tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt, in quibus significare uidentur quod essentia diuina sit quiddam commune et uniuersale uelut species, tres uero persone sint tria particularia, tria indiuidua numero differentia. Vnde Johannes Damascenus inter grecorum doctores magnus, in libro quem de Trinitate scripsit quem et papa Eugenius transferri fecit :

Johannes Damascenus de sua trinitate

Communia et uniuersalia predicantur de subiectis sibi ipsis particularibus. Commune igitur substantia est, particulare uero ypostasis, id est persona. Particulare autem dicitur non quoniam particularem nature habet, sed particulare numero ut atomus id est indiuiduum ; numero enim et non natura dicuntur differre ypostases.

Idem de eodem.

Item in eodem : substantia significat communem et circumplectiuam speciem homoydeon, id est similium specie, ypostaseon id est personarum, ut puta Deus, homo ; ypostasis autem indiuiduum demonstrat scilicet Patrem, Filium, Spiritum Sanctum, Petrum, Paulum et huiusmodi. Ecce aperte dicit substantiam esse uniuersale, ypostasim uero particulare, et quod Deus est species ut homo, et quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt indiuidua sicut Petrus et Paulus, et quod numero differunt ; que premisse sententie Augustini penitus contradicere uidentur. Quid ergo dicemus ad hec? Hoc utique dicere possumus atque debemus quod ea que Augustinus tradidit superius sine omni hesitatione tenenda sunt.

Nota eo ipso conatur ostendere catholicum magistrum suum quem probauerat hereticum, et e conuerso catholicos cogit uideri hereticos.

Hec autem que hic dicuntur licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum sonare uideantur sane tamen intelligi possunt piumque intel-

---

13 verba lumb. *in marg. infer.* f. 50 b.

2-6 Ex premissis-minoribus : Lomb. I, d. 19, n. 12. 8-30 His autem-tenenda sunt : Lomb. I, d. 19, n. 13. 33-2 Hec-prestare : Lomb. I. d. 19 n. 14.

lectorem plurimum efflagi[51b]tant. In quorum explanatione mallem silens alios audire quam loquendo maliuolis detrahendi occasionem prestare.

Lumbardus tractaturus de sua trinitate huiusmodi prestigiis omnes exterruit intricans fumum.

Oritur questio satis necessaria an Deus se genuit. Hic queritur an Pater genuit diuinam essentiam uel ipsa Filium, an essentia genuit essentiam, uel ipsa nec genuit nec genita est. Ad quod catholicis tractatoribus consentientes dicimus quod nec Pater genuit essentiam, nec diuina essentia genuit Filium, nec diuina essentia genuit essentiam. Hic autem nomine essentie intelligimus diuinam naturam que communis est tribus personis.

Catholicorum responsio.

Videte uerbum non Dei, non hominis, sed demonis. Reuera parturient montes ; nascetur ridiculus mus. Si ita dixeris an Deus Pater genuit Deum Filium, item an Pater genuit se aut essentiam suam aut essentiam que Filius est genuit Filium. Quod uero sequitur : an essentia genuit essentiam, quid ad Spiritum Sanctum pertineat omnino nescitur cum non sit genitus, nisi sicut Abeilardus et iste sentit : si Spiritus Sanctus de substantia Patris est duos filios habet ; si, inquam, ita proposuisset non fecisset fucum ut dicit Ambrosius, timens proferre quod sentit nec consequentia sua diabolica illam quartam diuinitatem quam Augustinus et ueritas damnant, et ipse sub nomine divine essentie denuo ressuscitatam introducere auderet personis [51d] tribus communem nulli autem propriam, quasi aliud sit persona, aliud essentialis natura. Catholicos tractatores dicit Johannem Damascenum, Abeialardum, Porretam et similes, quippe quorum doctrinam precipue nititur introducere. Nam Augustinum, Hylarium, Ambrosium et alios catholicos omnino contrarios sibi ipse proponit, nisi quod eorum intelligentiam et sensus impie prorsus euertit et aperte, sicut subiecta docent.

Augustinus, libro de Trinitate : sicut Filius prestat essentiam sine initio temporis, sine mutabilitate nature de Patre genito, ita Spiritui Sancto prestat essentiam sine ullo temporis initio sine mutabilitate nature de utroque processio.

Hic oritur questio : si Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius sed ut sit essentia, et Spiritus Sanctus procedendo non tantum ut sit

---

1 verba lumb. *in marg. infer.* f. 50 d. 6-7 de patre, de filio, de Spiritu sancto *in marg.* 23 "verba cath. contra lomb". *in marg. infer.* f. 51 b errores lumbardi *in marg. super.* f. 51 d.

---

5 Oritur-genuit : Lomb. I, d. 4, n. 1 5-11 Hic queritur-personis : Lomb. I, d. 5, n. 1. 30-17 Augustinus-in Patre est : Lomb. I, d. 18, n. 6-8.

donum sed ut sit essentia, ergo et Filius natiuitate essentia est, et Spiritus Sanctus processione essentia est. Ad quod breuiter dicimus quia nec Filius natiuitate essentia est, sed tantum Filius, nec Spiritus Sanctus processione essentia est, sed tantum donum ; et tamen uterque, ille nascendo, ille procedendo, accepit ut esset essentia. Non enim, ut ait Hylarius, per defectionem aut protensionem aut deriuationem ex Deo Deus est, sed ex uirtute nature in naturam eamdem natiuitate subsistit Filius, et ex uirtute nature in naturam eamdem processione subsistit Spiritus Sanctus; quod ita intelligi potest. Ex Patre qui est [52^{b}] uirtus ingenita naturam eamdem quam habet Filius natiuitate, id est nascendo, et Spiritus Sanctus processione, id est procedendo habet. Natiuitas Dei non potest non eam de qua profecta est tenere naturam. Ecce his uerbis aperitur quomodo accipiendum sit illud : de Patre generatio prestat essentiam Filio, et de utroque processio prestat essentiam Spiritui Sancto non quia ille essentia sit Filius et iste essentia sit Spiritus Sanctus ; immo proprietate personali. Sed quia et ille nascendo et iste procedendo essentiam habent eamdem et totam que in Patre est.

Item caue lector qualiter intelligas quod dicit Augustinus nata sapientia ; uidetur enim dicere quod cum dicitur nata sapientia ibi sapientia essentiam significet et nata relationem. Quod si ita est, cogimur dicere essentiam diuinam esse natam quod superioribus repugnat. Ideo cum dicitur nata sapientia intelligitur quod ipse qui natus est, essentia est.

Item licet gemina in Christo sit sapientia, una tamen eademque persona est que in quantum Deus est uel in quantum diuina natura est, sapiens est sapientia eterna scilicet sapientia genita id est seipsa, et sapientia que non est genita, que communis est tribus personis ; non gemina sapientia, quia non est alia et alia sapientia, sapientia genita que tantum [52^{v}] Filius est, et sapientia que communiter Pater est et Filius et Spiritus Sanctus. Item in Trinitate sapientia est que est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, que est essentia diuina, et tamen Filius est sapientia que non est Pater uel Spiritus Sanctus ; nec ideo due sapientie ibi sunt, quia sapientia que proprie est Filius est sapientia que est Trinitas ipsa ; tamen non est Trinitas, sicut Filius est essentia que est Trinitas ipsa, tamen non est Trinitas. Item alia sapientia genita, alia ingenita ; non

---

9 errores lumbardi quomodo pervertit catholicam veritatem *in marg. infer.* f. 51 d errores lumbardi pervertentis veritatem *in marg. super.* f. 52 b. 29 errore lumb. *in marg. infer.* f. 52 b. errores lumbardi *in marg. super.* f. 52^{v}.

18-23 Item cave-essentia est : Lomb. I, d. 28, n. 6. 24-30 licet gemina-Sanctus : Lomb. III, d. 13, n. 4. 30-35 in Trinitate-Trinitas : Lomb. I, d. 32, n. 7. 35-1 item alia-sapientia : Lomb, I, d. 32, n. 6.

est tamen alia sapientia sed una eademque sapientia. Item fateamur ergo et proprietates esse in tribus personis et ipsas esse personas atque diuinam essentiam.

Nota sapientiam que proprie est Filius et trinitatem et uide Sabellianam confusionem contra formam fidei sapientia alia genita et alia ingenita ; plus quam insanus est qui uel paternitatem aliud, aliud essentiam, aliud ypostasim esse distinguit, uel personam gignere uel gigni uel procedere sine essentia delirat ; nec in creaturis ulla ratio uel ueritas patitur posse fieri.

Quidam peruersi sensus hominem in tantam prosiliere insaniam ut dicant non idem esse naturam Dei et personam siue ypostasim, dicentes eamdem essentiam non posse esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum sine personarum confusione. Quorum audacie resistentes audebimus super hoc loqui ; paternitas et filiatio et processio non ita esse omnino dicuntur in diuina essentia substantia sicut in ipsis ypostasibus, in quibus ita sunt quod eas determinant, ut ait Johannes Damascenus. Caracteristica ydiomata sunt, id est determinatiue proprietates ypostaseos et non nature. Etenim ypostasim determinant et non naturam. Ideoque licet paternitas et filiatio sint in diuina essentia, cum eam non determinent non ideo potest dici quod diuina essentia et generet et generetur. Ita enim proprietas determinat personam ut hac proprietate ypostasis sit generans, et illa alia ypostasis sit genita ; et ita non idem generat et generatur, sed alter alterum.

Videtur quod non sint eedem proprietates quas ponit Hylarius et ille quas ponit Augustinus. Si enim eedem sunt, idem est ergo Patri esse Patrem et genuisse Filium ; quod utique quidam concedunt. Si autem hoc est, cui ergo conuenit ut sit Pater ei conuenit genuisse Filium. Natura ergo diuina si Pater est, genuit Filium ; si uero non genuit, Pater non est. Sed quis audeat dicere aut quod ipsa genuit Filium, aut quod ipsa Pater sit. Si autem ipsa Pater est nec Filium genuit, non est ergo idem dicere aliquid esse Patrem et gignere Filium ; et ita non uidetur una eademque proprietas.

Vtrumque sic confitetur ut fortius neget, quod omnis ratio et ueritas et auctoritas astruit.

Hac et Pater etiam et Spiritus Sanctus potest dici et esse Filius, quia cum Filio eamdem habet naturam.

4-9 *in marg.* 20 *nota quod persona generans sit sine essentia vel genita* *in marg.* 33-34 *in marg.*

1-3 fateamur-essentiam : Lomb. I, d. 33, n. 2. 10-13 Quidam-confusione : Lomb. I. d. 34 n. 1. 13-16 Quorum-Damascenus : Lomb. I, d. 33, n. 7. 16-23 caracteristica-alterum : Lomb. I, d. 33, n. 7. 24-32 Videtur-proprietas : Lomb, I, d. 27, n. 1.

Quare Verbum Patris dicatur Filius nature. Inde est quod solus Filius Dei dicitur natura Filius quia eiusdem nature est et eadem natura est cum Patre. Vnde Hylarius ait : natura Filius est quia eamdem naturam quam ille genuit, habet.

Item idem : quibusdam uidetur nomine equalitatis uel similitudinis non aliquid poni sed remoueri. Non ergo secundum quod Filius est genitus a Patre, equalis uel inequalis est Patri, nec similis uel dissimilis, sed equalis secundum substantiam. Eadem est igitur utriusque substantia.

Apertissime dicit secundum substantiam nec genitum nec equalem esse ; prorsus autem idem est Pater quod Filius, aut utrumque non est aliquid esse, sicut et superius blasphemat.

[53] *De dialectica Eunomii et Lumbardi et Pictauini iam olim damnata in conciliis sanctorum.*

Augustinus libro de Trinitate. Ridenda est dialectica Eunomii a quo eunomiani heretici orti sunt. Qui cum non potuissent intelligere nec credere uoluissent Unigenitum Dei Verbum Filium Dei esse natura idem de substantia Patris genitum, non nature vel substantie, dixit esse filium, sed filium uoluntatis Dei. Eia catholica mater Ecclesia dic et tu, sicut et tota et secura dicis, dic et tu inquam, dic : Ridenda, immo iam in Nicena et aliis sinodis anathema est dialectica et peruersa doctrina *Petri Lumbardi et Pictauini*. Qui cum non potuisset intelligere nec credere uoluisset Unigenitum Dei Verbum Filium Dei esse natura idem de substantia Patris genitum, non nature uel substantie, dicit esse filium ; fatetur tamen et si non ex substantia Patris saltem uel genitum ex Patre, quia esse Patrem non est aliquid esse, quod in sequentibus probatur. Queritur, inquit, utrum Pater potuerit uel uoluerit generare Filium. Ad quod dicimus posse et uelle generare Filium non est aliquid posse, quia esse Patrem non est aliquid esse. Consequens est ergo esse Filium uel esse Spiritum Sanctum non est aliquid esse. *Vnde et discipulus eius : de hoc termino, inquit, Deus de Deo dici potest quod nihil secundum essentiam nec secundum relationem predicatur de Deo. Et idem dicit *Pictauinus : Filius non est de aliquo, id est non est de essentia, ita aut aliquo neutraliter accipiatur ; aliquid enim et aliud ad essentiam referuntur ; aliquis et alius ad personam. Vnde dicimus hoc nomine aliquis uel unus, nil poni cum de Deo dicitur, quemadmodum nec aliis numeralibus. Nomen igitur persone significat substantiam non usiam sed ypostasim. Nos uero relictis

9-11 *in marg.*

1-4 Quare-habet : Lomb. I, d. 5, n. 12. 5 Quibusdam-substantiam : Lomb. I, d. 31, n. 2. 14-18 Augustinus-Dei : Lomb. I, d. 6. n. 1. 25-28 Queritur-aliquid esse : Lomb. I. d. 7. n. 1. 30-31 de hoc termino-de Deo : Pict. I. 19 PL. 211. 867. 32-3 Filius-persona : Pict. I. 6 *nonnullis mutatis* PL., 211, 808.

huiusmodi abbagibus, dicimus : Filius non est de aliquo quia non est de essentia ; non ideo dandum est : Filius est de nichilo, quia negatio plus tollit quam affirmatio ponat ; remouet enim essentiam* cum persona. Sic et Damascenus et Lumbardus : totum, inquiunt, et aliud et aliquid, scilicet neutralia ad essentiam referuntur ; totus et alius et aliquis, scilicet masculina ad personam*. Si hec recipimus ergo essentia, natura, substantia, diuinitas, sapientia, trinitas, ipsa etiam persona et cetera huiusmodi feminina ad Deum non pertinent. Rogo que lex diuine scripture has non regulas sed ineptias edidit ; *que doctrina christiana tradidit? Ridenda sunt, non legenda.*

Ieronymus ad Damasum papam : Deus nomen est potestatis, non proprietatis. Proprium nomen est Patri Pater, et proprium nomen est Filio Filius ; et proprium nomen Spiritui Sancto Spiritus Sanctus. In hac trinitate unum Deum colimus, quia ex uno Patre qui est unius cum Patre nature uniusque substantie et unius potestatis genuit Pater filium non uoluntate, non necessitate sed natura.

Lumbardus. Quod Augustinus dicit contra Maximinum de Filio : non enim non potuit [53v] gignere sed non oportuit, quasi potuit sed non oportuit, non est nobis perspicuum aperire quomodo sit hoc uerum. Et quibusdam uidetur non posse stare, scilicet quod Filius potuerit gignere. Si enim potuit, potuit esse Pater ; ergo potuit esse Pater uel sui uel Patris uel Spiritus Sancti. Nos dicimus posse et uelle generare Filium non est aliquid posse, quia esse Patrem non est esse aliquid. Dicit auctoritas Filium de substantia Patris genitum ; una est natura uel essentia uel substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti. Si ergo de natura Patris genitus est Filius, genitus est de natura Filii et Spiritus Sancti, immo de natura trium personarum.

Rogo christiani, notate blasphemiam. Tertia blasphemia est, ut superius dicere ceperam, si de natura Patris, inquit, genitus est Filius, genitus est de natura Spiritus Sancti. Quarta blasphemia consequitur : si de natura Patris genitus est, genitus est de natura trium personarum. Ecce iam non unigenitus sed multigenitus qui superius, ut Augustinus innuit, potuit esse Pater uel sui uel Patris uel Spiritus Sancti. Ecce monstruosius de una natura Patris tres patres, tres Filii, tres Spiritus Sancti inducuntur, ut unus Filius de substantia Patris genitus non credatur. Quis hactenus audiuit talia? Rogo ubi Deus, ubi homo, ubi prelati, ubi fides, ubi ipsius iura nature? Omnium hominum unam quis dubitat esse naturam. Est tamen sua cuique propria ut alterius esse non possit, quod dicitur subsis-

---

18 errores lumbardi *in marg. super.* f. 53v. 30 nota de III et IIII blasphemia *in marg.*

17-22 Quod Augustinus-Sancti : Lomb. I, d. 7. n, 4 et 3. 22-23 Nos dicimus-aliquid: Lomb. I, d. 8, n. 1. 23-27 Dicit-personarum : Lomb. I, d. 5, n. 9.

tentia uel persona, grece autem hypostasis. Et cum omnes homines, exceptis Adam et Eua, filii sint, singulis tamen nonnisi de natura patris sui generatio prestat essentiam, sicut et omnis qui gignit nonnisi quod de propria essentia nec aliud quam quod est ipse, etiam sine detrimento sui gignit, id est caro carnem, homo hominem. Que cum ita sint, manifestissimis rationibus et auctoritatibus conuincuntur isti falsum introducere trinitatem per nescio quam diuinitatem siue essentiam quartam, tribus quidem communem, nulli autem propriam, que nec gignit nec gignitur.

Idem ad papam Eugenium : facile mihi persuasi hanc minime adorandam ; quin etiam omni contumacia me contra hanc mirabilem diuinitatem erigo. Iustissime quippe ut aiunt, cuius est nec gignere nec gigni, hoc inquiunt persone est et non nature ; quasi aliud persona aliud natura, aliud deus aliud diuinitas, aliud uerus aliud ueritas. Vnde et Gislebertus : Pater est ueritas, inquit, id est uerus, et cetera superius scripta ; cuius est inquam ut dicunt, nec agere nec agi, nec gignere nec gigni, nec procedere, id est cuius est nichil posse, nichil agere. Maledicant ergo ei qui maledicunt diei, qui parati sunt suscitare Leuiathan. genus ad speciem, id est essentia ad personam, uel speciem de indiuiduis, id est de tribus personis [54] communem naturam nulli propriam extrinsecus quasi additamentum eorum, impie, ut Johannes Damascenus, predicantes, ut persona et non natura gignat ; et dicat omnis catholica. Amen ; maxime cui maledixerit Dominus : maledicta, inquit, sterilis et que non parit. Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit Dominus. Si ego qui ceteris generationem tribuo sterilis ero, dicit Deus tuus, o catholica. Ve qui dicit Patri : quid generas. In principio erat Verbum ; et mulieri Virgini Marie quid parturis ; Verbum id est carnem factum. Quis enim affuit in consilio siue in substantia Domini, et uidit et audiuit uerbum eius quod mandauit in mille, id est omnes generationes. Inuisibilia enim eius a creatura mundi per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque uirtus eius et diuinitas, Filius eius et Spiritus Sanctus ipsorum, ut efficiamini consortes diuine nature que est tota trinitas super omnia benedictus in secula.

Augustinus. Quidam ne filium consilii uel uoluntatis Dei dicerent unigenitum Verbum, ipsum consilium seu uoluntatem Patris idem Verbum esse dixerunt. Sed melius consilium de consilio dicitur, et uoluntas de

---

18 verba cath. contra lumb *in marg. infer.* f. 53v. 19 falsa divinitas etiam ab ipso deo anathematizatur eo quod sit sterilis et inutilis *in marg. sup.* f. 54. 26 nec audierunt vocem substantie *in marg.* 29 vera divinitas bene dicitur *in marg.*

---

9 S. Bernardus, *De Consideratione,* V, 7 PL., 182, 797 B. 16 Job. 3, 8. 33-2 S. August., *De Trinitate* XV, 20 PL., 42, 1087.

uoluntate, sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia, essentia de essentia.

Augustinus. Quod Apostolus dicit : filii caritatis sue, nichil aliud intelligatur quam filii dilectionis sue, quam filii postremo substantie sue. Caritas quippe patris in natura eius ineffabiliter simplici, nichil est aliud quam eius ipsa natura, atque substantia, ut sepe diximus et sepe iterare non piget. Ac per hoc, filius caritatis ejus nullus est alius quam qui de substantia eius est genitus. Et aperte dicit Augustinus Filium esse genitum de substantia Patris et Filium substantie Patris dicens : Confiteor Deum Patrem omnino incorruptibiliter genuisse, sed quod est ipse genuisse. Iterum dico, quod sepe dicendum est, aut de aliqua substantia natus est Dei Filius, aut de nulla. Si de nulla, ergo de nichilo ; quod uos iam non dicitis. Si uero de aliqua, nec tamen de Patris substantia, non est uerus filius. Si uero de Patris substantia, unius eiusdemque substantie sunt Pater et Filius. Vos autem nec Filium de substantia Patris genitum uultis, et tamen eum nec ex nichilo nec ex aliqua materia sed ex Patre esse conceditis ; nec uidetis quam necesse sit ut qui ex nihilo non est, nec ex aliqua alia re, sed ex Deo nisi ex Dei substantia esse non possit ; et hoc esse quod Deus est.

Idem : non sic ex Deo Patre Unigenitus Filius quemadmodum ex ipso est uniuersa creatura, quam ex nichilo creauit. Hunc quippe de sua substantia genuit, non ex nichilo fecit.

[54^{v}] *Augustinus libro de Trinitate. Nostrum uerbum quod nascitur de nostra scientia dissimile est illi Verbo Dei quod natum est de Patris essentia. Tale est ac si dicerem de Patris scientia, de Patris sapientia, uel quod est expressius de Patre scientia, de Patre sapientia, forma simplex et equalis ei de qua est et cui mirabiliter coeterna est. Ergo Pater sapiens ea qua ipse sua est sapientia ; et Filius sapientia est genita de sapientia sua est ipse intelligentia. Spiritus etiam Sanctus sapientia est procedens de sapientia et ipse sic habet ut hec ipse sit. Numquid possumus dicere trinitatem sic esse in Deo ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus. Quod dictum est de sapientia : candor est lucis eterne, quid aliud dictum est quam lux est lucis eterne, et ideo coeterna luci de qua lux est, atque ita ostendit equalem. Si minor est, obscuritas illius est, non candor illius. Si maior est, non ex ea manat. Non enim uinceret de qua genita est. Quia ex illa manat, non est maior; quia vero candor illius est, nec minor;

---

23 verba contra hereticos *in marg. inf.* 28 sua] *leg.* qua.

3-19 Lomb. I, d. 6, n. 9. 3 S. Augustinus, *De Trinitate,* XV, 3 PL., 42, 1087. 9 S. Augustinus, *Contra Maximinum,* II, 14 PL., 42, 773 ; 771. 23 S. Augustinus, *De Trinitate* XV, 13 PL., 42, 1076. 27 S. Augustinus, *De Trinitate* XV, 7, PL., 42. 1066. 32-36 S. Augustinus, *De Trinitate,* IV, 20, PL., 42, 906 s.

equalis est ergo filius. Non tantum habet nascendo ut filius sit, sed omnino ut sit ipsa substantia ; sic et Spiritus Sanctus eo quod procedit, habet non tantum quod donum sit sed omnino ut sit ipsa substantia ; hoc et de bonitate et de eternitate et de esse Dei sit dictum omnibusque omnino predicamentis que de Deo possunt pronuntiari. quod ad seipsum dicitur proprie si tamen de illo proprie aliquid ore hominis dicit potest. Hucusque libro de Trinitate.

Augustinus contra Maximum. Virtus est Pater ; uirtus est Filius ; uirtus est Spiritus Sanctus ; hoc uerum dicis ; sed quod uirtutem de uirtute genitam et uirtutem de uirtute procedentem non uis, hoc falsum dicis, hoc contra catholicam fidem asseris.

Ambrosius. Inuenta est Maria habens in utero de Spiritu Sancto. Quod unus ex aliquo est, aut ex substantia est, aut ex potestate eius ; ex substantia, sicut filius qui ait : ex ore Altissimi prodiui, et sicut et Spiritus qui a Patre procedit, de quo dicit Filius : ille me clarificabit quia de meo accipiet. Ex potestate autem, sicut illud est : unus Deus Pater ex quo omnia. Quomodo ergo in utero habuit Maria ex Spiritu Sancto ? Sic quasi ex substantia ? Non utique. Si uero quasi ex operatione et potestate eius Virgo concepit, quis neget Spiritum creatorem quod Iob euidenter ostendit dicens : spiritus diuinus qui fecit me. Et diuinum itaque et creatorem uno uersiculo demonstrauit*.

[55] Lumbardus. Oritur questio satis necessaria an Deus se genuit. Hic queritur an Pater genuit diuinam essentiam uel ipsa Filium, an essentia genuit essentiam, uel ipsa nec genuit nec genita est. Ad quod catholicis tractatoribus consentientes dicimus quod nec Pater genuit essentiam, nec diuina essentia genuit Filium, nec diuina essentia genuit essentiam. Hic autem nomine essentie intelligimus diuinam naturam que communis est tribus personis. Ratio quare ita sit. *Nota ridicula de Patre.*

Ideo non est dicendum quod Pater genuit diuinam essentiam ; quia si hoc esset, diuina essentia relatiue diceretur ad Patrem. Item si hoc esset, esset utique genitor eius rei que ipse est ; et ita eadem res seipsam genuisset. Item, si Pater est genitor diuine essentie, cum ipse essentia diuina et sit et Deus sit, eo ergo quod generat et est et Deus est.

Catholica. Vere qui nititur mendaciis, hic pascit uentos. Quis uel asinus dicat quod aliquis uel seipsum uel suam propriam essentiam genuit unquam ; sed omnis qui gignit, ut ait magister Hugo Sancti Victoris, de propria substantia gignit similem.

---

12 Ambrosius *in marg.*

1-3 S. Augustinus, *De Trinitate* V, 15 PL. 42, 921. 4-7 S. August., *De Trinitate* V, 10 PL. 42, 918. 8-11 S. Augustinus, *Contra Maximinum*, II, 10 PL. 42, 766. 12-21 S. Ambrosius, *De Spiritu Sancto*, II, 5, PL., 16, 751. 20 Job. 33, 4. 22-33 Hic queritur-Deus est : Lomb. I, d. 5, n. 1-3. 34 Prov. 10, 4.

Patet itaque ex predictis quia Pater essentiam diuinam non genuit. Huic uidetur contrarium quod Augustinus ait : Deus cum Verbum genuit id quod est ipse genuit, nec de nichilo nec de aliqua iam facta conditaque materia, sed de ipso id quod est ipse. Ecce aperte dicit his uerbis Deum Patrem genuisse illud quod ipse est. Illud autem quod ipse est, non est nisi diuina essentia. Videtur ergo diuinam essentiam genuisse. Alias partes questionis exequitur. Ita non est dicendum quod diuina essentia genuit Filium, quia cum Filius sit diuina essentia, iam filius esset res a qua generatur, et ita eadem res seipsam generaret.

Nota commentum diaboli. Hec est summa questionis. Pater est gignens, sed natura Patris non est gignens ne sit genitrix sui. Filius est genitus, sed natura Filii non est genita ne sit genitrix sui. Spiritus Sanctus est procedens, sed natura Spiritus Sancti non est procedens ne sit procedens a seipsa ; diuina enim essentia nec gignit nec gignitur nec procedit.

Ita etiam dicimus quod diuina essentia non gignit essentiam. Cum enim una et summa quedam [55v] res sit diuina essentia, si diuina essentia essentiam gignit, eadem res seipsam gignit, quod omnino esse non potest ; sed Pater solus gignit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus. Que uideantur predictis esse contraria. dicit Augustinus ; Pater et Filius simul sunt una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. Ecce his uerbis aperte uidetur significare quod sapientia sapientiam gignit et essentia essentiam. Idem ait ad Petrum sic : Christum Dei Filium, id est unam ex trinitate personam, Deum uerum crede ut diuinitatem eius de natura Patris natam esse non dubites. Hic uidetur dicere quod natura Filii sit nata de natura patris. Hylarius etiam dicit : nos unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei mansisse profitemur, ex eo eiusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem habuisse naturam, qua in forma nature se gignentis manens formam nature et infirmitatis corporalis acceperit. Ecce hic aperte dicit et naturam genuisse, et naturam genitam, et naturam assumpsisse naturam, quod a plerisque negatur.

Quomodo intelligenda sint premissa uerba Hylarii. Sed quia hec uerba sane uult intelligi, ipse idem dicit in quarto libro.*Nota quomodo peruertit ueritatem per uerba ueritatis. Hac intelligentia etiam Pater uel Spiritus Sanctus potest dici genitus, quia eamdem naturam habent cum Filio*.

Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non

---

7 de filio *in marg.* 10-14 *in marg.* 15 geniti ratione *add. inter. lin.* de spiritu sancto sed quid ad rem *in marg.* 16 errores lumbardi *in marg. super.* f. 55v.

2-9 Huic-generaret : Lomb. I, d. 5, n. 4-5. 15-25 Ita-patris : Lomb. I, d. 5, n. 5. 26-33 Hylarius-libro : Lomb. I, d. 5, n. 7-8. 37-5 Intelligentia-gignit : Lomb. I, d. 5, n. 8.

sermoni res, sed rei est sermo subiectus. Hec ergo uerba ita intelligi possunt ; nichil habet Filius nisi natum, id est nichil secundum quod Deus est nisi quod nascendo accepit ; et ipse nascendo, Patris in se subsistentem habuit naturam. Expositionem confirmat per uerba eiusdem : eamdem, inquit, naturam habet genitus quam ille qui gignit. *Nota diabolicam confirmationem.*

Ecce alter Origenes neque Filium nec etiam Spiritum Sanctum esse de Patris essentia plus quam Abeilardus denegat. Nam ille tantum Spiritum Sanctum, iste etiam Filium. Et revera tota catholica contradicit, et tamen doctrina arriana et sabelliana quasi christiana etiam a religiosis in claustris legitur. Et ubi est fides et ueritas prelatorum? Numquid apertissime et falsum Patrem et falsum Filium et falsum Spiritum Sanctum falsa omnia predicant? et nemo est qui uel mutiat. Quomodo sanctorum manifestissimas sententias diabolico sensu peruertunt et subuertunt, et nemo episcoporum saltem uel unus abbatum qui uicem Christi doleat.

Augustinus contra Maximinum arrianum. Item dico quod sepe dicendum est aut de aliqua substantia natus est Dei Filius, aut de nulla. Si de nulla, ergo de nichilo ; quod uos iam non dicitis. Si uero de aliqua, nec tamen de Patris substantia, non est uerus filius. Vos autem nec Filium de substantia Patris genitum uultis, et tamen eum nec ex nichilo nec ex aliqua materia sed ex Patre esse conceditis ; nec uidetis quam necesse sit ut qui non est ex nichilo nec ex aliqua re sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse non possit.

Et quod intelligis et quod confirmas tam remotum est a catholicis quantum differt lux a tenebris, Christus ab antichristo, ueritas a mendacio, Deus a diabolo. Nulla ratio sinit ut eamdem naturam habeat nisi natus sit de substantia Patris ; aut solo nomine et uerbo dicitur et natus et genitus, aut si eamdem naturam non de natura habet, proculdubio idem est Pater qui Filius ; aut utrumque sine natura Pater et Filius, uerbo tamen non ueritate uel natura asseritur. Ita dum impius maledicis diabolum, maledicis teipsum, Arrius et Sabellius, ne dicam diabolus.

[56] *De quatuor labirintis et minotauro qui in eis latet hic aperitur proemio liber uocatus.*

Ex uerbis Abeilardi et Porrete.

Christus constat ex Deo et homine ; sic intelligitur non ex eo quod Deus, non ex eo quod homo, sed ex diuinitate et humanitate ; quoniam nichil

---

7-32 Ecce-diabolus *in marg. latiore.*

17-24 Item dico-possit : Lomb. I, d. 5, n. 9. 36-3 Christus-liberaret : S. D. 69* 5 ; 68* 21,

Christi est Deus, nichil Christi est homo. Nec sicut omnes post apostolos nostri doctore sentiunt, propterea suscepit hominem ut hominem liberaret.

Quid nomine humanitatis uel humane nature intelligendum sit. Ieronymus : Sic confitemur in Christo unam Filii esse personam ut dicamus duas perfectas et integras esse substantias, id est diuinitatis et humanitatis que ex anima continetur et corpore. Ecce apperte ostendit humanitatis nomine animam et corpus intelligi, que duo Dei Filius assumpsisse intelligitur ubi hominem uel humanitatem uel naturam humanam accepisse legitur. Errant, inquit, qui nomine humanitatis non substantiam sed proprietatem quamdam a qua homo nominatur significari contendunt ubicumque humanitas Christi commemoratur ; quoniam ut dicit Johannes Damascenus, in Christo non est communem speciem accipere.

Verba Lumbardi.

Alia ratione dicitur Deus homo et homo Deus quam Martinus uel Iohannes. Homo enim dicitur Deus, et e conuerso, propter susceptionem hominis, id est anime et carnis. Non autem sic erat homo ut ex anima et carne simul iunctis subsisteret, ex qua ratione dicitur alius aliquis homo ; et ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit.

Verba Pictauini.

Oportet scire qua ratione dicatur Christus homo et qua ceteri homines. Nam dissimilitudo est in dicto. Petrus siue alius dicitur homo propter duo : et quia habet animam et corpus, et quia habet ea unita. Sed Christus non dicitur homo propter hec duo, sed propter unum solum, quia unitus est Filius anime et corpori, nec exigitur quod anima corpori uniatur.

Verba Damasceni.

Non est communem speciem, id est hominem, accipere de Christo, sed est eam accipere de Petro ; quia in Petro significat substantiam, in Christo habitum. Augustinus contra Felicianum : Creator totius hominis diuersa iuncta in uno atque eodem homine et utrumque insolubili unitate coniunxit et neutrum ex alterius participatione confudit. Sic ergo, immo multo incomprehensibilius, natus est susceptione perfecti hominis de matre Filius Dei. Idem ad Volusianum. Sicut in unitate persone anima utitur

---

5-10 Jeronymus-nomine *in marg. infer. ad signum* +. 30 fides catholica de vera incarnatione et veri hominis Christi *in marg.*

4-13 Quid-accipere : Lomb. III, d. 2, n. 1. 15-20 Alia-fuit : Lomb. III. d. 22 n. 1. 22-26 Oportet-uniatur : Pict. IV, 22, PL., 211. 1224. 28 Joann. Damascenus. *De fide orthodoxa*, III, 3, PG 94, 994. 30 S. Augustinus, *Contra Felicianum de unitate Trinitatis* c. 12 PL., 42. 1167. 34 S. Augustinus. *Epist. 137 ad Volusianum*. c. 3, PL., 33. 520.

corpore ut homo sit, ita in unitate persone Deus utitur homine ut Christus sit. In illa persona mixtura est anime et corporis, in hac persona mixtura est Dei et hominis, ita ut utrumque seruet integritatem suam. Cum enim Verbum Dei permixtum est anime habenti corpus, simul et animam suscepit et corpus. Ieronymus : ut damnamus Fotinum qui solum et nudum hominem confitetur in Christo, ita anathematizamus Apollinarem et eius similes qui dicunt Dei Filium minus ali[56v]quid de humana suscepisse natura, et uel in carne uel in anima uel in sensu assumptum hominem his propter quos assumptus est, fuisse dissimilem, quem absque sola peccati macula, que naturalis non est, nobis confitemur fuisse conformem.

Nota quomodo peruertit auctoritates. Nota mixturam et hominis et Dei ; et hominis et per omnia aliis hominibus conformis ; ergo ex anima et corpore non seiunctis sed iunctis et compositis.

Mox ut homo anima et corpore naturaliter compositus mox Deus etiam et persona est Deo Verbo ; nichil inter hoc medii interuenit ; unde una persona uerissime dicitur.

Nota quod per omnia similis sit naturaliter ; et sicut nunquam per se extitit sine Verbo, ita cum Verbo semper persona est ; et non per se potest dici ; et ita et persona in trinitate, et Deus uere et proprie creditur.

Augustinus : non enim homine assumpto personarum numerus auctus est, sed eadem trinitas mansit ; nam sicut in homine quolibet, preter illum qui singulariter susceptus est, anima et corpus una persona est, ita in Christo Deus et homo una persona est.

Petrus Lombardus. Illud non sequitur quod si Christus secundum quod homo est substantia rationalis, ergo persona ; quia hec est diffinitio persone : substantia rationalis indiuidue nature, uel per se sonans. Nam et modo anima Christi est substantia rationalis, non tamen persona quia non est per se sonans, immo alii rei coniuncta. Illa tamen persone descriptio non est data pro tribus illis personis. Item idem ; sciendum quod hoc nomen persona multiplicem facit, non unam tantum intelligentiam. Colligitur ergo quod nomen persone in trinitate triplicem tenet rationem ; est enim ubi facit intelligentiam essentie, et est ubi facit intelligentiam ypostasis, et est ubi facit intelligentiam proprietatis. *Item proprietas uel notio est generatio, natiuitas, processio, id est paternitas, filiatio, processio, quas designant nomina illa pater, Filius, Spiritus Sanctus, ut non modo appellationes sint relatiue sed etiam relationes siue notiones in rebus ipsis, scilicet in personis sunt. Cum uero nomina relationum ponimus

---

11-13 *in marg.* f. 56. *referri videtur ad Volusianum.* 14 Aug. de Trinitate *in marg. super.* 14-16 *in marg. sup.* 17-19 *in marg.*

29-30 Sciendum-intelligentiam : Lomb. I, d. 25 n. 5. 31-33 Colligitur-proprietatis : Lomb. I, d. 25, n. 11. 33-37 proprietas-sunt : Lomb. I, d. 26, n. 2. 37-6 cum vero-proprietates : Lomb. I, d. 27, n. 3-4.

in predicatis notiones ipsas tantum significamus non ypostases, et tunc oportet intelligi in subiectis ypostases tantum non essentiam que illis proprietatibus determinantur. Vnde Iohannes Damascenus : non differunt ab inuicem ypostases secundum substantiam sed secundum ydiomata, id est determinatiuas proprietates ; etenim ypostases determinant. Ecce habes hic distinctas tres proprietates.*

Nota diligenter de personis et proprietatibus et notionibus et relatiuis ; et quod proprietates Augustini et Hylarii reprobantur et Johannis Damasceni acceptantur, quas superius hereticas probauerat.

Nota tres persone insunt.

Quod non aliud est Deus et que sua sunt, ita ut insint ; sua enim sunt etiam que non insunt, id est omnes creature, et sua sunt que insunt, ut tres persone. Relationum uocabula, scilicet paternitas, filiatio, processio uel gignere, gigni, procedere, ipsas tantum relationes non ypostases significant. Totum et aliud et aliquid, neutralia scilicet, representatiua sunt nature ; totus et alius et aliquis, masculina scilicet, representatiua ypostaseos. Per quid de essentia, per quem queritur de persona. Est proprietas que facit quid, et est que facit quem. Est proprietas persone et personalis ut paternitas. Est persone et non personalis, ut diuinitas que communis est tribus, ut non dicatur natura est persona sed in natura persona. Hucusque de persona quid dicis.

Vbi in toto Veteri et Nouo testamento huiusmodi deliramenta inueniuntur ? nonne melius nesciuntur ? An ut fateamur, loquendi necessitate parta hec uocabula, ut ait Augustinus, libro de Trinitate : cum opus esset copiosa disputatione aduersus insidias uel errores hereticorum. Quid tamen prodest ?

Nulla substantia rationalis preter angelum potest [57] dici persona secundum diffinitiones uel potius ambages istorum ; quod ex consequentibus plenius apparebit. nam anima quamdiu heret corpori non est persona ; uerbum unitum corpori uel anime non est persona ; ergo nec secundum quod Deus nec secundum quod homo est persona uel aliquid.

Verba Lumbardi.

Inquiri oportet cum ex premissis constet Verbum Dei carnem et animam simul assumpsisse in unitatem persone, quid horum potius concedendum sit, scilicet quod persona personam, uel natura naturam, uel persona naturam, uel natura personam assumpsit ; et an ista conueniat dici :

7-10 *in marg.*

11-13 Quod non-persone : Lomb. I, d. 34, n. 4. 13-15 Relationum-significant : Lomb. I, d. 27, n. 3. 24 S. Augustinus, cf. *De Trinitate* VIII, 1 PL., 42, 947. 33-7 Inquiri-assumpsit : Lomb. III, d. 5, n. 1.

diuinam naturam esse incarnatam, sicut Deus incarnatus et Verbum incarnatum sane dicitur.

Ecce catholice inducit Deum incarnatum sed non diuinam naturam ; et aliud personam, aliud naturam, utrumque hereticum.

Hec inquisitio partim implicita atque perplexa, partim uero aperta est. Certum est enim quod non natura personam, nec persona personam, sed persona naturam assumpsit.

Augustinus : Deus Verbum non accepit personam hominis sed naturam. His aliisque pluribus euidenter ostenditur non naturam naturam, nec personam personam, sed personam naturam accepisse. De quarto uero questionis articulo, utrum scilicet natura naturam assumpserit, scrupulosa etiam inter doctores questio est. Quia et in hoc plurimum dissentire uidentur qui auctoritate preclari, aliis doctiores in sacra pagina extiterunt. Nec tantum alii ab aliis, uerum etiam iidem a seipsis dissonare uidentur. *Hic ponit ea quibus innui uidetur naturam non accepisse naturam. Falsum est, non dissonant euangelia, non catholici ; sed impius sensus uertit bona in mala et recta in praua, quia ipse distortus est.*

De concilio toletano.

Solum Verbum caro factum est et habitauit in nobis, et cum tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis, solus tamen Filius accepit hominem in singularitatem persone, non in unitatem diuine nature, id est id quod est proprium Filii non quod commune est Trinitati. His insinuari uidetur quod persona tantum naturam non natura naturam assumpserit. Cui obuiare uidetur quod Augustinus ait in libro de fide ad Petrum : nec diuinitas, inquit, Christi aliena est a natura Patris secundum id quod in principio erat Verbum, nec humanitas eius aliena est a natura Patris secundum id quod Verbum caro factum est. Illa enim natura que semper genita manat ex Patre, naturam nostram sine peccato suscepit ut nasceretur ex Virgine ; ubi uehementer moueri possumus quod eam genitam eternaliter ex Patre dicit, nisi forte naturam pro persona hic accipiat. *Ecce iterum confirmat heresim superius satis damnatam.* Alioquin si dixerimus naturam de tribus personis communem genitam esse, occurrunt nobis ex aduerso que in tractatu de Trinitate disseruimus ubi diximus non naturam naturam, sed personam personam genuisse ; quia si natura genuisset naturam, cum una eademque sit natura trium [57v] eadem res se genuisset quod Augustinus posse fieri negat.

Sicut distat ortus ab occidente, etiam longius sensus Augustini a tuo.

8-14 Deus Verbum-videntur : Lomb. III, d. 5, n. 1. 19-31 Solum-accipiat : *id. ibid.* 32-36 alioquin-negat : Lomb. III, d. 5, n. 1.

Sed certum repperimus documentum quo natura naturam assumpsisse monstratur. Ait enim Augustinus : ut et in forma serui et in forma Dei idem ipse sit unigenitus Filius Patris quia forma Dei accepit formam serui. Si autem forma Dei formam serui accepit, sine dubio natura naturam accepit. Hylarius dicit : esse in forma Dei non alia intelligentia est quam in Dei manere natura. Ex uerbis superius positis innui uidetur solum Verbum carnem factum et naturam solum suscepisse humanam et diuinam naturam eamdem suscepisse. Ecce et solum Verbum dixit carnem factum et humanitatem diuinitati unitam. Iam facile est agnoscere quam diuersa et multiplicia super questione proposita auctores tradiderunt. Nos autem omnis mendacii et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, ortodoxis patribus atque catholicis doctoribus nulla praue intelligentie suspicione notatis, consentimus dicentes et personam Filii assumpsisse naturam humanam, et naturam diuinam humane nature in Filio unitam, eamque sibi unisse uel assumpsisse ; unde et uere incarnata dicitur. Quod uero dicitur : id quod est proprium Filii, non quod commune est Trinitati, hominem accepit, sic oportet intelligi id est proprie, in ypostasi Filii, non in tribus communiter personis diuina natura humanam sibi uniuit.

Quomodo peruertat. Nota : non in natura Filii sed in ypostasi dicit humanam naturam unitam. Aliud personam, aliud naturam impius sentit.

Qui sensus ex uerbis Iohannis Damasceni confirmatur.

O impudentia. reprobatis catholici ; illum ubique sequitur quem et hereticum et sanctis contrarium ipse probauit.

Deus personam hominis non assumpsit quia caro illa et anima illa inuicem sunt unita, simul cum Verbo unita sunt. Non ergo accepit Verbum Dei personam hominis, quia anima non est persona quando alii est unita personaliter, sed quando per se est. Absoluta enim a corpore persona est sicuti angelus ; illa autem anima nunquam fuit quin esset alii rei coniuncta. Alia tamen unione inuicem unita sunt illa duo, scilicet anima et caro, alia unione Verbo unita sunt. Persona enim est substantia rationalis indiuidue nature. Hoc autem est anima. Quocirca cum queritur an aliquis uel quidam homo sit assumptus a Verbo, si de hominis persona queritur respondeo non ; si de hominis natura, dico est ; si de aliquo uel quodam homine, utique non. Ergo nullus homo, immo nil assumptum a Verbo. Immo natura hominis, inquit, sed tamen non homo. Rogo que tergiuersatio hec omni pistillo retusior : natura hominis et non homo ;

---

1 **verba lumb.** *in marg.* 20-22 *in marg.*

1-19 sed certum-univit : Lomb. III, d. 5, n. 1-2 *paucis omissis.* 23 Qui-confirmatur : *id. ibid.* 26-35 Deus personam-dico est : Lomb. III, d. 5, n. 4-5 *mixtim.*

aliqua natura et non aliquis homo ; quedam natura et non quidam homo susceptus est. Quis audiuit unquam tale?

Sed audite aliam bestiam non dissi[58]milem.

Hereses Gisleberti Porrete. capitulum i.

Quod diuina natura que diuinitas dicitur, Deus non sit, sed forma qua Deus est, sicut humanitas homo non est, sed forma qua homo est.

ii. Quod cum Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum esse dicuntur, nonnisi una diuinitate esse intelligantur ; nec conuerti possit ut unus Deus uel una substantia uel aliquid et Pater et Filius et Spiritus Sanctus esse dicatur.

iij. Quod tres persone tribus unitatibus sunt tria et distincte tribus proprietatibus, que non sunt ipse persone sed sunt tres res eterne, et ab inuicem et a diuina substantia numero differentes.

iiij. Simbolum *contra ex Remensi concilio.*

Credimus simplicem uerum diuinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari quin diuinitas sit Deus et Deus diuinitas. Sic ubi dicitur Deum sapientia sapientem, et magnitudine magnum, et eternitate eternum, unitate unum, diuinitate Deum esse et alia huiusmodi, credimus nonnisi ea sapientia que ipse est Deum sapientem esse, nonnisi ea magnitudine que est ipse Deus magnum esse, nonnisi ea eternitate que est ipse Deus eternum esse, nonnisi ea unitate que est ipse unum, nonnisi ea diuinitate Deum que ipse est, id est seipso sapiente esse, magnum, eternum, unum Deum.

Cum de tribus loquimur personis, Patre et Filio et Spiritu Sancto ipsas unum Deum, unam diuinam substantiam esse fatemur ; et e conuerso cum de uno Deo, una diuina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam diuinam substantiam esse tres personas profitemur.

iii. Credimus unum solum Deum, Patrem et Filium et Spiritum, eternum esse, nec aliquas omnino res, siue relationes, siue proprietates siue singularitates uel unitates dicantur, et alia huiusmodi, Deo adesse que ab eterno sunt et non sint Deus.

iiij. Credimus ipsam diuinitatem siue substantiam diuinam siue naturam diuinam incarnatam esse, sed in Filio.

Ex libro de Consideratione.

Negas Deum habere diuinitatem? Non ; sed quod habet hoc est. Negas diuinitatem Deum esse? Non ; sed non aliam quam que ipse est. Aut si tu aliam inuenisti, adiuuet me Trinitas Deus ; aduersus illam tota me

---

4-33 Gaufridus, *Libellus contra Gilbertum*, PL., 185, 617. 35-6 Negas-centenitatem : S. Bernardus, *De Consideratione*, V, c. 7, PL., 182, 797.

contumacia erigo. Si quartam diuinitatem adjicere placet interim ego hanc que Deus non est persuasi mihi minime adorandam. Gloriosa uero diui[58v]nitas que sibi honorem non audeat arrogare diuinum. At melius quartum hoc respuimus quem sine honore recipimus. Multa dicuntur esse in Deo et quidem sane catholiceque, sed multa unum ; alioquin si diuersa putemus, non quaternitatem habemus sed centenitatem. Quid est Deus? Longitudo, latitudo, sublimitas et profundum. Et ideo diuisiones substantie in quaternario isto expresse sunt ; non dimensiones quales in corporibus intuemur ; non distinctio personalis qualem in trinitate adoramus ; non numerus proprietatum qualem personis inesse fatemur, etsi non aliud a personis.

Recapitulatio errorum ueterum immo et nouorum.

Quod Pater et persona Patris gignit, sed non de natura. Quod Filius et persona Filii gignitur, sed non de natura. Quod Spiritus Sancti procedit de utroque, sed non de natura. Quod persona et gignit et gignitur et procedit ; natura nec genuit nec genita est nec procedit. Quod una est trium personarum quarta diuinitas tribus communis, nulli propria ; eadem res, uel natura uel substantia uel diuina natura, tribus personis communis que Deus non est sed forma qua Deus est, sicut humanitas non est homo sed forma qua homo est. Quod aliud Deus et aliud diuinitas Dei, aliud persona, aliud natura ; unde aliud et omnia neutralia ad naturam, alius uero et omnia masculina uocabula ad personam referuntur. Natura autem et diuinitas vel substantia uel essentia uel unitas uel trinitas uel ipsa persona, omnia scilicet feminina ad neutrum pertinent ; unde esse Patrem uel Filium uel Spiritum Sanctum non est esse aliquid. Vnde Deus Filius uel persona Filii recte dicitur incarnata uel humanatus, sed non diuinitas uel natura diuina. Quod diuina natura genus est, Deus uero species, uel Deus species est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus tria indiuidua. Quod generatio non prestat essentiam Filio, nec processio Spiritui Sancto, sed tantum uocabula. Quod alia sit genita sapientia, alia ingenita ; sic et de natura. Iamuero de relatiuis et notionibus et proprietatibus et distinctionibus et numeris et unitatibus et ypostasibus et personis personalibus, item personis et non personalibus, quantas diffinitiones, quantas denuntiationes, quanta ridicula uel potius ut ipsi dicunt quantas ambages mille se uertentes in formas, ut prorsus nil aliud quam aniles fabulas rideas, premissa satis declarant. Denique diffinitione persone in quam uenenatam uim disputationum et argumentorum suorum ponunt, solus angelus persona est ; omnis autem homo uiuens, Christus neque secundum quod homo, neque secundum quod Deus neque secundum utrumque, neque singulus Pater uel Filius uel

---

6-11 Quid est-personis : *id. ibid.*, c. 13, PL., 182. 804.

Spiritus Sanctus, sicut nec simul tres persona dici potest ; homo mortuus, ut dicunt, homo non est ; unde homo nec uiuus nec mortuus persona est. Quid ultra queritur ? Christus nec Deus nec homo nec aliquid uel Dei uel hominis. Caro Verbi de sanguinibus formata et obnoxia peccato, ut reliqua. Sunt et alia multa de creatione rerum, de statu ac lapsu, reparatione et resurrectione angelorum et hominum, de sacramento altaris et confessionis, de diffinitionibus uirtutum et uitiorum, et finibus uniuersorum in libris istorum contraria catholice ueritati que pretermisimus ; tantum de mysterio sancte trinitatis et incarnationis pauca diximus, quia his uiuimus. *Perpende quot hereses.*

INDEX ONOMASTIQUE DU TEXTE

NOTES SUR LES TRADUCTIONS MÉDIÉVALES D'AVICENNE

La préparation d'une édition critique d'une partie de l'Encyclopédie philosophique d'Avicenne nous a amenée à examiner de près les manuscrits et éditions anciennes des ouvrages de cet auteur. Grâce à plusieurs de nos amis orientalistes : L. Massignon, S. van den Bergh, G. Vajda, S. Pines, le P. J. M. Abd el Jalil, et au Comité arabe du millénaire qui nous a invitée à venir travailler au Caire en compagnie des éditeurs du texte arabe du Kitāb al Shifā', nous avons pu confronter les traductions latines avec l'original et identifier la plupart des traités ou fragments de traités qui ont circulé sous le nom d'Avicenne dans l'Europe médiévale et de la Renaissance. Nous avons l'intention de publier un petit « Avicenna latinus » sur le modèle de l'« Aristoteles latinus », mais c'est un travail de longue haleine qui exige l'exploration systématique des bibliothèques d'Europe. Aussi croyons-nous préférable de donner dès maintenant les premiers résultats de notre enquête.

Le P. G. Anawati a publié en 1951, sous les auspices du Comité du millénaire, une bibliographie de l'œuvre arabe d'Ibn Sīnā[1]. Une mission de plusieurs mois à Constantinople lui avait permis d'examiner et de photographier un grand nombre de manuscrits, photographies actuellement déposées au centre culturel de la Ligue arabe, au Caire.

Le Comité d'Avicenne, outre cette importante collection, dispose d'un certain nombre de microfilms de manuscrits conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient, et d'autre part des manuscrits des bibliothèques du Caire. C'est dans le fonds de l'Université coranique d'Al Azhar que l'on a découvert l'un des plus anciens et des meilleurs manuscrits du *Kitāb al Shifā*. Il faut souhaiter que le comité d'Avicenne puisse mener à bien cette indispensable recension des témoins subsistants, d'autant plus difficile qu'il existe encore peu de catalogues complets des

(1) Ligue arabe. Direction culturelle. Millénaire d'Avicenne. *Essai de Bibliographie avicennienne,* par G. C. Anawati, O. P. Avant-propos de Ahmed Bey Amin. Préface de Ibrahim Bey Madkour, Le Caire, 1950.

bibliothèques d'Orient, et que bien des possesseurs privés ne laissent pas aisément entrevoir les trésors qu'ils détiennent.

La bibliographie du P. Anawati ne prétend être ni complète, ni définitive ; mais elle est beaucoup plus riche et plus détaillée que celle qui a été publiée par Brockelmann dans le *Supplementband de la Geschichte der arabischen Literatur*[1].

L'ouvrage du P. Anawati est malheureusement d'abord difficile, puisqu'il est imprimé en caractères arabes. L'auteur a publié un résumé plus utilisable pour le commun des historiens intitulé : *La tradition manuscrite orientale de l'œuvre d'Avicenne*, dans la *Revue thomiste*, t. LI (1951), p. 407-440. Les titres sont transcrits en caractères latins et suivis d'une traduction française. La numérotation se réfère à celle de l'ouvrage complet, auquel il faut en tout cas se reporter pour la liste des manuscrits et des éditions.

Le Comité du Caire a décidé de publier l'édition critique du *Kitāb al Shifā'*, œuvre maîtresse du grand médecin-philosophe. L'on sait qu'elle renferme l'exposé complet du cycle d'études classiques, dont le monde arabe avait hérité des Grecs, comme le monde latin : arts libéraux du trivium et du quadrivium. Mais l'ensemble des connaissances qu'embrasse l'encyclopédie d'Avicenne est beaucoup plus étendu que le programme correspondant des écoles du moyen âge occidental des environs de l'an mille, puisqu'il comporte la série des commentaires des œuvres scientifiques d'Aristote, et la science première, la métaphysique.

Le texte arabe de ces *Libri naturales* et de la Métaphysique a été publié en lithographie en 1886 à Téhéran. Mais cette lithographie reproduit des manuscrits de valeur médiocre, et elle est fort rare. Avant de la remplacer par une édition convenable, le Comité du Caire a estimé qu'il valait mieux publier la partie du Shifā' restée entièrement inédite : La Logique, qui contient le commentaire de l'Isagoge de Porphyre, suivi du commentaire de la série des livres d'Aristote, Catégories, De Interpretatione, Topiques, Premiers et Seconds Analytiques, Dialectique, Sophistique, la Rhétorique et la Poétique.

L'intérêt historique de cette publication est augmenté du fait qu'une heureuse fortune a préservé l'un des plus anciens témoins des traductions arabes de l'Organon d'Aristote, faites par des chrétiens de Bagdad sur des traductions syriaques. C'est actuellement le ms. arabe 2346 de la Bibliothèque nationale de Paris. Il est donc possible de suivre les vicissitudes (le mot n'est pas trop fort en ce qui concerne la Rhétorique) de l'enseignement des philosophes grecs dans le milieu oriental, et d'apprécier à sa juste valeur l'effort d'Ibn Sinā pour assimiler et adapter cet

(1) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I., p. 453 sqq. Supplem., p. 453 sqq.

enseignement à un auditoire d'origine et de culture assez éloignées des Grecs du IVe s. A. C.

L'un des traducteurs latins de l'Aristote arabe et d'Averroès, Hermann l'Allemand, a rendu hommage aux qualités didactiques d'Avicenne, en recourant à son commentaire pour fournir quelques éclaircissements à ses lecteurs éventuels. Et, de fait, les passages de la Rhétorique du *Shifā'* qui ont été ainsi inclus dans deux chapitres de la Rhétorique arabo-latine permettent d'admirer la souple intelligence du ministre philosophe, et l'art avec lequel il a transposé les allusions à la littérature hellénique.

Le premier volume de l'édition du *Shifā*[1], paru au Caire en 1952 comprend le commentaire de l'Isagoge, précédé du prologue du fidèle disciple et compagnon d'Ibn Sinā, Abū 'Ubayd al Jawzajānī, et de l'importante introduction où l'auteur lui-même expose le but de son entreprise, et donne le plan général de son ouvrage. C'est cette partie de la Logique du *Sh fā'* qui a été traduite en latin au XIIe siècle à Tolède ainsi que d'autres sections du grand ouvrage d'Avicenne.

La méthode habituelle des traducteurs de textes arabes[2] semble avoir été la version simultanée, mot par mot et phrase par phrase, d'arabe en langue vulgaire et de langue vulgaire en latin, exécutée par une équipe composée d'un mozarabe ou d'un juif, et d'un clerc expert à rédiger dans la langue des écoles. Méthode habituelle, ou tout au moins fréquente. Mais il ne faut pas oublier que des clercs mozarabes, connaissant les deux langues, ont pu traduire directement d'arabe en latin, tels, par exemple, Pierre de Tolède, qui entreprit à la requête de Pierre le Vénérable la version de l'Apologie du Pseudo-Kindi, version révisée par le secrétaire de l'Abbé de Cluny, pour en améliorer le style[3], et le chanoine Marc de Tolède, qui, ayant fait de bonnes études littéraires et médicales, n'eut besoin de personne pour redresser sa syntaxe lorsqu'il entreprit de faire connaître aux occidentaux quelques traités galéniques, l'Alcoran, et les professions de foi du Mahdi Ibn Tūmart[4]. D'autre part, quelques clercs occidentaux ont sans doute réussi à déchiffrer la langue des « infidèles sarrasins », mais, jusqu'à l'organisation des *Studia* de langues des missionnaires dans la seconde moitié du XIIIe siècle, ces courageux

(1) IBN SINĀ. *Al-Shifā'. La Logique. I. L'Isagoge (al-madkhal)*. Préface de S. E. le Dr. TAHA HUSSEIN Pacha. Texte établi par le Dr. IBRAHIM MADKOUR, M. EL-KHODEIRI, G. ANAWATI, F. EL-AHWANI, Le Caire, 1952.

(2) Employée aussi pour les traductions du grec. Cf. G. THÉRY, *Notes pour l'étude des traductions médiévales* dans *Mélanges J. Maréchal*, Paris, 1952, p. 301 sqq.

(3) Cf. M. T. d'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran*, dans *Archives d'Histoire doctr. et litt. M. A.* XVI (1948), p. 72.

(4) Cf. M. T. d'ALVERNY et G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart*, dans *Al-Andalus*, XVI (1951) p. 99-140.

étudiants devaient être dans de fort mauvaises conditions pour s'instruire, et nous avons peine à croire qu'ils aient été nombreux.

En l'absence d'indications formelles, il convient donc de poser la question de méthode employée pour chacune des traductions que l'on étudie, et il faut aussi se garder de distribuer au jugé les traductions anonymes entre les interprètes connus. Seule, une analyse détaillée des procédés et du vocabulaire peut autoriser une attribution précise.

Nous nous bornerons donc, en ce qui concerne les traductions d'Avicenne, à indiquer les conclusions que l'on peut tirer, avec quelque vraisemblance, de l'examen des manuscrits et de la lecture attentive des préfaces, et des rares documents historiques dont nous disposons actuellement[1].

Comme nous l'avons rappelé, le *Kitāb al Shıfā* est une Encyclopédie, ou plutôt, pour employer un terme plus conforme à la culture et au vocabulaire du xııᵉ siècle, une « Somme de Philosophie théorique ». L'Épistémologie d'Avicenne remonte en effet à une *Diuisio Philosophiae* de type alexandrin, et se rapproche de la classification transmise par Boèce à l'Occident médiéval. Les différentes parties de ce considérable ouvrage sont assez mal équilibrées, et l'auteur explique lui-même dans sa préface qu'il s'est borné à rédiger un abrégé des livres du Quadrivium et qu'il a en revanche enrichi du fruit de ses propres spéculations les sections du programme qui lui paraissant dignes d'intérêt. Il comptait, en outre, compléter son cours de Philosophie théorique par un livre

(1) Ce travail a déjà été entrepris, il y a quinze ans, par le P. H. Bédoret, qui a publié un très intéressant article sur les traductions d'Avicenne : *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne*, dans *Revue Néoscol. de Phil.* XLI, (1938), p. 374-400. Mais il n'a pu examiner qu'une partie des manuscrits, et n'a pas eu accès au texte arabe, qui lui aurait fourni la solution de plusieurs problèmes, en particulier celui de l'identification de la série des *Libri naturales*. M. S. Pines, partant au contraire de l'original, l'a confronté avec le manuscrit du Vatican Urb. lat. 186, qui renferme cette série. Mais sa savante dissertation, modestement dissimulée dans l'appendice d'un article de la *Revue des études juives. Nouvelles Série*, IV (1938), p. 94-95 ; *Études sur... Abu'l Barakât al-Baghdâdi*, a échappé à l'attention de la plupart des historiens. Le P. M. Alonso, a, de son côté, publié plusieurs articles sur la même question, en essayant de déterminer l'œuvre des différents traducteurs : *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano* dans *Al-Andalus*, VIII (1943), 155-188 ; *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo, ibid.*, XII (1947), p. 295-338 ; *Las traducciones de Juan Gonzalez de Burgos y Salomon, ibid.*, XIV (1949), 291-319 ; *Traducciones dal arabe al latin por Juan Hispano (Ibn Dâwûd), ibid.*, XVII, (1952), p. 129-151.

Nous avons nous même publié deux études préliminaires : *L'introduction d'Avicenne en Occident*, dans *La Revue du Caire*, Millénaire d'Avicenne, juin 1951, p. 130-139 ; *Les traductions latines d'Ibn Sinā et leur diffusion au Moyen Age*, dans Millénaire d'Avicenne. *Congrès de Bagdad*, 20-28 mars 1952, Le Caire, 1952, p. 59-69 ; *Avendauth?* sous presse dans *Homenage a J. M. Millas*, Barcelone. Nous avons dû exprimer, sur les traducteurs et les traductions, des opinions assez différentes de celles du P. Alonso, et de celles du P. G. Théry, *Tolède, grande ville de la Renaissance médiévale*, Oran, 1944.

exposant la Philosophie « pratique », simplement effleurée à la fin de la Métaphysique, c'est-à-dire la science morale et civile, cette dernière renfermant l'Économique et la Politique, promesse qui ne semble pas avoir été jamais exécutée. M. Ibrahim Madkour a fait justement remarquer que l'exercice de la Politique avait dû suffire à un ministre fort occupé[1]. Mais les qualités didactiques du maître arabe n'empêchaient pas son texte d'être d'un abord difficile, et ce fait explique sans doute que le projet de traduction n'ait été qu'imparfaitement réalisé.

Ce projet semble avoir été conçu par un savant israélite nommé Ibn Daūd, qui essaya d'y intéresser un puissant personnage — probablement l'archevêque de Tolède — susceptible de patronner l'entreprise.

Assisté d'un acolyte latiniste fort malhabile, il offrit au mécène éventuel l'introduction du Livre de la Guérison. Il est fort regrettable que la forme barbare donnée au texte par un clerc mal adapté à ce genre de collaboration ait rebuté les amateurs, car cette préface, si importante pour l'intelligence de l'œuvre d'Avicenne ne semble pas avoir été souvent transcrite. Nous n'en connaissons plus aujourd'hui que deux témoins, datant de la seconde moitié du XIIIe siècle. L'un d'entre eux, le ms. Vatican. lat. 4428 nous a paru d'origine parisienne, et nous savons que, par ailleurs, Roger Bacon a connu et utilisé ce texte. C'est d'après l'autre manuscrit, Bruges, Bibliothèque municipale, 510, que la préface a été éditée par A. Birkenmajer[2].

Rien ne prouve qu'« Avendauth » soit responsable de la version de l'Isagoge qui suit la préface dans l'original arabe, car les deux parties qui comprennent respectivement 13 et 4 chapitres se présentent sans introduction et sans aucune indication de traducteurs dans tous les autres témoins. A l'exception toutefois du chapitre (fasl) 11 (12 du texte arabe) qui a circulé isolément sous le titre : *De Universalibus*, avec le nom d'Avendauth. Il manque dans une partie des manuscrits de la Logique latine. Dans d'autres, il a été ajouté à la fin. Seul, le ms. Vat. lat. 2186, qui présente un excellent texte très soigneusement revu, contient ce chapitre à sa place normale. Il semble que l'interprète juif ait extrait de l'œuvre d'Avicenne l'un des passages qui correspondaient le mieux aux préoccupations de ses contemporains latins.

Nous retrouvons « Avendauth », associé avec un archidiacre Dominique, dans la préface du *De Anima*, livre VI des *Naturalia*, qu'il offre à l'archevêque de Tolède. En publiant cette introduction d'après des manuscrits du fonds latin de la Bibliothèque nationale, A. Jourdain[3]

(1) Introduction à l'édition de l'*Isagoge*, Le Caire, 1952, p. 13.

(2) A. BIRKENMAJER, *Avicenna und Roger Bacon*, dans *Hommage à M. De Wulf*, *Revue néo-scol.*, XXXVI (1934), 314-320.

(3) *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les auteurs scolastiques*, éd. par CH. JOURDAIN, Paris, 1843. Cette préface du *De Anima* a été publiée à plusieurs reprises depuis. Nous

avait imposé une interprétation qui a, croyons-nous, engagé dans une mauvaise voie la plupart des historiens.

Combinant la rubrique du ms. lat. 8802, qui indique l'archevêque Raymond (1125-1151) comme dédicataire, et la suscription du ms. lat. 14854, qui porte « Reuerendissimo Toletani archiepiscopo... Iohannes Auendauth israelita philosophus », le jeune érudit conclut que le philosophe israélite était un converti, et que Raymond avait patronné les traductions philosophiques exécutées à Tolède au XIIe siècle. De là à assimiler « Johannes Auendauth » avec le (ou les) Iohannes Hispanus ou Hispalensis qui a traduit des traités scientifiques et composé des ouvrages d'astrologie, il n'y avait qu'un pas, qui fut rapidement franchi[1]. Mais deux faits invitent à mettre en doute ces conclusions, et à proposer une hypothèse plus vraisemblable. Le premier est le témoignage de la masse des manuscrits. Nous en connaissons environ 50, et il est probable que la liste n'est pas close. La plupart contiennent la dédicace, mais portent « *Iohanni* », et non « Iohannes », comme l'a déjà fait remarquer le P. Bédoret. Il s'agit donc de l'archevêque Jean, successeur de Raymond (1151-1166), et non du traducteur. Quelques-uns des manuscrits, parmi les plus anciens, et les meilleurs, ne spécifient pas le nom de l'archevêque.

Les trois manuscrits qui portent la leçon « Iohannes » sont de la fin du XIIIe siècle ou du début du XIVe, et probablement d'origine parisienne : Mazarine, 629 ; Nat. lat. 14854 (*Iohannes* est une correction postérieure sur grattage, et le scribe avait dû écrire d'abord *Iohanni*) et Oxford, Bodl. 463. Un seul ms. Paris, Nat. lat. 8802 porte la rubrique qui cite Raymond, immédiatement contredite par le texte qui suit avec « Iohanni ».

Il est d'autre part peu probable qu'un converti se soit qualifié de « philosophe israélite », sans correctif, et les termes de politesse, à la fois déférents et distants dont il use « obsequium debitae seruitutis » conviennent à la situation.

Ibn Daūd aurait pu, il est vrai, devenir chrétien plus tard, et adopter le patronyme de son protecteur. Les circonstances historiques nous invitent néanmoins à envisager une autre éventualité. Il y avait, à Tolède, un docte personnage qui méritait de façon éminente le titre d'« Israelita philosophus ». Après un long séjour à Cordoue, où il avait été l'élève de savants rabbins de sa famille, il était revenu dans le royaume chrétien, sans doute vers 1148, avec nombre de ses coreligionnaires effrayés par

nous permettons de renvoyer pour les références — et pour une septième édition — à notre article cité : *Avendauth?* dans lequel nous avons exposé en détail les discussions relatives à ce personnage, et les motifs qui nous ont inclinée à proposer une nouvelle identification.

(1) Cf. notamment M. STEINSCHNEIDER, *Hebraïsche Bibliographie* X (1870), p. 53-59 ; *Hebräische Uebersetzungen*, Berlin, 1893 p. 259-261, 281-283, 582, 981-984 ; *Die Europäische Uebersetzungen aus dem Arabischen*, dans *Sitzungsber. K. Ak. Wiss. Wien*, 149 (1904-1905), p. 40-50.

l'arrivée des Almohades. Cordoue était alors le grand centre intellectuel d'Al-Andalus, et tant les écoles juives que les musulmanes devaient posséder de riches bibliothèques. Il n'est pas interdit de supposer que le voyageur emportait dans ses bagages quelques manuscrits des philosophes, d'autant plus qu'il en fit largement usage dans une œuvre achevée vers 1161, intitulée en arabe al ʿaqida al rafīʿa, et dans les traductions hébraïques qui subsistent seules aujourd'hui : Emunah Ramah, la Foi sublime, ou la Foi exaltée. C'est une « Conciliation de la religion et de la philosophie » dans laquelle sont défendus les droits de la raison, propre à éclairer et à défendre la foi. L'auteur discute les thèses d'Ibn Gabirol, auquel il fait cependant quelques emprunts, et, sans les citer, adapte de longs passages du *Shifā'* d'Avicenne et du *Maqācid* d'Algazel. Il faut convenir qu'il y a là une coïncidence assez troublante, d'autant plus que notre homme s'appelait Abraham Ibn Daūd[1]. La préface du *De Anima*, quoique fort concise, exprime, sur les rapports de la raison et de la foi, des vues qui correspondent exactement à la doctrine de l'Emunah Ramah : « Tous les hommes sont constitués d'une âme et d'un corps, dit « Avendauth » à l'archevêque de Tolède, mais tous ne sont pas aussi certains d'avoir une âme que d'avoir un corps. Car alors que celui-là tombe sous les sens, seule l'intelligence atteint celle-ci. De là les hommes dominés par leurs sens, ou pensent que l'âme n'est rien, ou s'ils conjecturent son existence grâce au mouvement du corps, admettent, pour la plupart, par la foi, ce qu'elle est et quelle elle est, mais peu sont capables de le prouver par le raisonnement. Il est vraiment indigne que l'homme ne connaisse pas cette part de lui-même d'où lui vient la connaissance, et qu'il n'appréhende pas par la raison ce par quoi il est un être raisonnable...

Les dates que la publication du Cartulaire mozarabe de Tolède a permis d'assigner au cotraducteur du *De Anima*, le chanoine Dominique Gundisalvi, ou Gundissalinus, invitent également à situer l'activité de cet interprète d'Avicenne, d'Algazel et d'Ibn Gabirol dans la seconde moitié du XIIe siècle plutôt que dans la première. Il apparaît dans des documents de 1178 et 1181[2]. Un autre acte, publié récemment, porte sa signature parmi les membres du chapitre de Ségovie, en 1190[3].

Nous ignorons la durée et l'étendue de la collaboration de ces deux

(1) Cf. *Emunah Ramah*, herausg. und deutsch uebers. von S. Weil. Frankfurt, 1852; M. Steinschneider, *Die Geschichtsliteratur der Juden*, Frankfurt, 1905, p. 45-48; J. Guttman, *Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud*, Göttingen, 1879; S. Bodenheimer, *The Biology of Abraham ben David Halevi of Toledo*, dans *Archives intern. d'Histoire des sciences*, IV (1951) p. 39 sqq. ; G. Vajda, *Introduction à l'histoire de la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947, p. 125-129.

(2) A. Gonzalez Palencia, *Los mozarabes de Toledo en los siglos* XII y XIII. (1926), nos 141 et 154.

(3) D. Mansilla, *Documentacion pontificia del archivo de la Catedral de Burgos* dans *Hispania sacra*, I (1948), no 40, p. 21.

savants personnages. Seul, le *De Anima* porte leurs noms associés. Mais Avendauth semble avoir exercé une certaine influence sur son acolyte chrétien, car on trouve des parallèles entre divers passages des compilations ou adaptations de Gundissalinus et les parties de l'Emunah Ramah qui traitent les mêmes thèmes[1].

Il vaut mieux laisser l'anonymat auquel les condamne provisoirement la tradition manuscrite à la première partie de la Physique, comprenant les livres I et II, et le début du livre III du texte arabe et au petit traité *De Caelo et Mundo*, qui n'est pas d'Avicenne, mais qui paraît avoir été traduit à la même époque, et joint à la Physique dans plusieurs manuscrits, et dans l'imprimé de 1508[2].

Le vocabulaire de ces traductions anonymes, qui se trouvent souvent réunies au *De Anima* ou à la Métaphysique, le fait aussi que le *De Caelo* est cité par Daniel de Morley vers 1180[3] permettent toutefois d'estimer qu'elles ont été exécutées à Tolède, et vraisemblablement dans le troisième quart du XIIe siècle.

L'explicit de la Métaphysique ne cite que le nom de Gundissalinus dans quelques manuscrits, et ceci a porté le P. Alonso à croire que le chanoine avait appris assez d'arabe pour se tirer d'affaire seul, d'autant plus qu'il a relevé quelques contresens qu'il attribue à son inexpérience[4]. Mais, parmi les erreurs que nous avons notées nous même, il en est qui ne s'expliquent que par une confusion due à l'emploi de la langue vulgaire, notamment l'emploi de *causa* pour *res*. Les termes arabes correspondants n'ont aucune analogie : ʿilla et shay. Souvenons-nous que dans les langues romanes du Midi, l'une et l'autre se prononcent : cosa.

Gundissalinus a donc eu un interprète, moins expert que l'israélite trilingue familier avec la philosophie orientale. Il nous paraît probable que cet interprète est le « magister Iohannes » qui est nommé à ses côtés, comme traducteur du *Maqāçid* d'Algazel et du *Fons Vitae* d'Ibn Gabirol :

« Incipit liber Algazelis de Summa theorice philosophie translatus

(1) Cf. M. Steinschneider, *Hebraïsche Uebersetzungen*, p. 20-27, sur les rapports du *Tractatus de Anima* attribué à Gundissalinus et de la philosophie juive. Mais il envisage plutôt une influence de ce traité sur des auteurs juifs postérieurs et ne paraît pas avoir étudié de près *l'Emunah Ramah*. Cf. aussi A. Alonso, *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo*, dans *Al-Andalus*, XI (1946) p. 159 sqq. et notre article *Avendauth?*

(2) Édition des œuvres d'Avicenne, publiée à Venise par les soins des chanoines de S. Giovanni in Viridario.

(3) La *Philosophia*, ou *Liber de Naturis superiorum et inferiorum* est dédiée à Jean, évêque de Norwich de 1175 à 1200, Ed. Sudhoff, dans *Archiv für Gesch. der Naturwissenschaft*, VIII, p. 1-40, et complément par Birkenmajer, *ibid.* IX, p. 45-51. Relevé des citations fait par le P. Alonso, *Hunayn traducido al latin*, dans *Al-Andalus* XVI (1951), p. 44-46.

(4) Cf. M. Alonso, *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, dans *Al-Andalus*, XII (1947), p. 295-338.

a magistro Iohanne et D. archidiacono in Tolet. de arabico in latinum », porte un beau manuscrit d'origine espagnole transcrit au début du XIII[e] siècle (Vat. Ott. lat. 2186). D'autres manuscrits, tel le ms. Par. Nat. lat. 6552, et l'édition de Venise, 1506 ne donnent que le nom du traducteur latiniste, ce qui est justement le cas de la Métaphysique d'Avicenne, mais spécifient plus complètement ses titres : « Liber Philosophie Algazelis translatus a magistro Dominico archidiacono Secobiensi apud Toletum ex arabico in latinum ».

Quant au *Fons Vitae*, le manuscrit 3472 de la bibliothèque Mazarine enclôt les deux personnages dans un explicit en vers léonins :

Libro finito, sit laus et gloria Christo
Per quem finitur quod ad eius nomen initur
Transtulit Hispanis interpres lingua Iohannis
Hunc ex arabico, non absque iuvante Domingo.

Il est également possible que « magister Iohannes » ait aidé le chanoine à traduire le chapitre du Commentaire des Seconds Analytiques qu'il a adjoint à son *De Diuisione Philosophiae*. Ce passage correspond au chapitre VIII de la seconde partie du livre V de la Logique, le *Burhān*, et est intitulé : « De conuenientia et differentia scientiarum » et non *subiectorum*, comme a transcrit L. Baur, éditeur du *De Diuisione*[1], qui avait bien repéré qu'il s'agissait d'une traduction, mais ne disposait pas du texte arabe pour l'identifier et la contrôler.

Nous tenons du reste à dire que l'intervention de ce traducteur nommé Jean — patronyme fort répandu, à Tolède comme ailleurs — n'est qu'une hypothèse, suggérée par certaines parentés de structure entre les versions du *Maqāçid*, et du *Fons Vitae*, d'une part, et de la Métaphysique, d'autre part. Parmi les mozarabes et les juifs, convertis ou non, il devait être possible au chanoine de découvrir un drogman bien que l'interprétation des textes philosophiques exige un niveau de culture assez élevé, et que le choix fût par conséquent restreint. L'existence de ce « Iohannes » auprès de Gundissalinus pourrait fort bien avoir provoqué la confusion dont témoignent les trois manuscrits que nous avons cités entre l'archevêque et « Avendauth ». Il n'est pas nécessaire, d'autre part, de le confondre avec le Iohannes Hispalensis ou Hispanus, traducteur et auteur de traités scientifiques, que l'on voit travailler activement dans le second quart du XII[e] siècle, quoique la durée de la vie de ce personnage nous soit inconnue[2].

Si l'on accepte nos suggestions en ce qui concerne « Avendauth », et si l'on tient compte des données historiques au sujet de Dominique

(1) *Beiträge z. Gesch. der Phil. des M. A.*, IV, 2-3, Munster, 1903.
(2) Cf. STEINSCHNEIDER, *Europäische Uebersetzungen*, n° 68 ; THORNDIKE, *History of Magic and Experimental science*, II, p. 73-78, et 94-98.

Gundisalvi et de Gérard de Crémone[1], il semble que la majeure partie des versions des philosophes arabes n'a été entreprise à Tolède qu'à partir de 1150 environ.

La présence simultanée, à Tolède, de l'équipe de Gérard de Crémone et de celle du chanoine Dominique Gundisalvi a peut-être provoqué l'attribution à Gérard de la traduction du *De Anima* d'Avicenne dans plusieurs manuscrits. Un autre fait décèle une collusion entre les deux concurrents. L'on trouve dans la traduction de la Métaphysique d'Avicenne et de la *Philosophia* d'Algazel un très remarquable néologisme : *anitas* pour rendre un terme arabe particulièrement difficile à exprimer, puisqu'il comporte à la fois une interrogation et une affirmation : *'anniyya*, le « s'il est » qui marque l'arrivée à l'existence de l'essence individuelle.

Or, nous rencontrons ce mot étrange dès les premières lignes du *Liber de Diffinitionibus* d'Isaac Israeli[2], qui est inclus dans la liste des travaux de Gérard dressée par ses élèves, et cette rencontre ne peut être l'effet du hasard. D'autant plus que ni les autres versions attribuées à Gérard, ni celles de Gundissalinus ne rendent ainsi *'anniyya*. Que l'un des deux l'ait emprunté à son voisin, ou qu'ils aient conjointement parrainé le nouveau-né, cette invention montre que les maîtres de Tolède avaient quelques points de contact.

L'ampleur de l'encyclopédie d'Avicenne a dépassé les forces de l'équipe de Gundissalinus, mais l'on peut légitimement supposer qu'un manuscrit complet du *Kitāb al Shifā'* était conservé dans la bibliothèque du Chapitre, car des fragments en furent traduits au cours des périodes suivantes. Deux passages de la Météorologie, cinquième section des *Libri Naturales* apparaissent isolément. L'un, anonyme, correspond au dernier chapitre, « De Diluuiis »[3]. L'autre correspond aux chapitres 1 et 4 de la première partie, et se trouve, généralement, divisé en trois chapitres, à la fin de la traduction des *Meteorologica* aristotéliciens faite par Gérard de Crémone[4]. Cette addition est l'œuvre d'un savant voyageur anglais, Alfred de Sareshel, ami de Roger de Hereford et d'Alexandre Neckham, auxquels il dédia respectivement une traduction du *De Plantis*,

(1) Biographie et liste de ses traductions dressée par ses élèves publiée pour la première fois par BONCOMPAGNI, dans *Atti dell'Academia dei Lincei*, IV (1851), p. 387-493 ; cf. aussi STEINSCHNEIDER, *Europ. Uebers.*, nº 46 ; HASKINS, *Studies in Mediaeval science*, 2e éd. 1927, p. 14-15. Il est mort en 1187.

(2) Éd. MUCKLE, dans *Archives d'Hist. doctr. litt. M. A.*, XI (1938), p. 300.

(3) Éd. M. ALONSO, dans *Al-Andalus*, XIV (1948), p. 306-308.

(4) Éd. du texte arabe et de la traduction latine, cette dernière d'après de médiocres manuscrits, par E. J. HOLMYARD et D. C. MANDEVILLE : *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the Kitab al-Shifa'*. Paris, 1927.

Cf. aussi G. LACOMBE, A. BIRKENMAJER, M. DULONG, A. FRANCESCHINI, *Aristoteles latinus*, I. Rome, 1939, p. 56

et un traité *De motu cordis*. Ces dédicaces permettent de situer Alfred vers la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe[1].

La version du *De Animalibus*, huitième section des *Libri Naturales* dédiée en termes grandiloquents par l'astrologue de Frédéric II à son impérial patron n'est pas datée. La plupart des manuscrits subsistants semblent dériver d'une copie exécutée à Melfi sur le propre exemplaire de l'Empereur par Maître Henri de Cologne, dans la maison de Wolmar, médecin de Frédéric, et terminée en la vigile de saint Laurent 1132, c'est-à-dire le 9 août. Nous ignorons à quelle époque et en quel lieu Michel Scot avait commencé son travail, mais il l'acheva en tout cas à l'époque où il était à la cour impériale. Dans la première partie de son existence, il avait fait à Tolède un séjour sans doute assez long pour s'initier à la science arabe[2].

Le *Kitāb al-Shifā'* fut utilisé de nouveau vers le milieu du XIIIe siècle par un homme bien embarrassé. C'était Hermann l'Allemand, qui, ayant entrepris la traduction du texte arabe de la Rhétorique d'Aristote, sous les auspices de l'évêque de Burgos Jean (1240-1246)[3], se trouva en face de difficultés inextricables. Il essaya, comme nous l'avons dit, d'éclairer le texte confus légué par les vieux traducteurs de Bagdad à l'aide des commentaires d'Alfarabi. d'Avicenne et d'Averroes. Deux fragments de la huitième section de la Logique furent ainsi offerts à l'Occident, qui n'en profita guère, car la diffusion de cette version d'un style pénible fut extrêmement restreinte.

Enfin, un autre évêque de Burgos, Gonzalve Garcia de Gudiel, chargea une nouvelle équipe de terminer une partie de l'œuvre restée en souffrance[4]. Ce prélat avait une belle bibliothèque, qui le suivit sans doute dans ses nombreuses pérégrinations. Originaire de Tolède, dont il fut archidiacre, évêque de Cuenca, puis de Burgos entre 1274 et 1280, il fut ensuite archevêque de Tolède, et séjourna en Italie, où quelques-uns de ses manuscrits pourraient encore se trouver. Avicenne et Averroès figurent dans ses inventaires, et il n'est pas surprenant que ce connaisseur des philosophes arabes ait souhaité posséder la traduction complète des *Libri Naturales*. Un certain « Magister Iohannes Gunsalvi de Burgis », aidé d'un juif nommé Salomon, reprenant la Physique inachevée, traduisirent la suite du troisième livre de la première section, moins les quatre derniers chapitres. Ils omirent le livre IV du texte arabe. Mais ils traduisirent intégralement les sections suivantes : II, *De Caelo et*

(1) Cf. HASKINS, *Studies in Mediaeval science*, p. 128-129.

(2) Cf. HASKINS, *op. cit.*, p. 272-298

(3) Cf. *Aristoteles latinus*, p. 102-103, 211, et mss. Par. Nat. lat. 16673 et Tolède, Bibl. Cap. 47-15.

(4) Cf. M. ALONSO, *Las traducciones de Juan Gonzalez y Salomon*, dans *Al-Andalus*, XIV, (1949), 291-319 ; et sur Gonzalo Garcia de Gudiel et sa Bibliothèque, dans *Razon y Fe*, 123 (1941), p. 301-307 : *Bibliotecas medievales de los arzobispos de Toledo.*

mundo; III, *De Generatione et corruptione;* IV, *De actionibus et passionibus universalibus quae fiunt ex qualitatibus elementalibus siue elementorum;* V, *Libri Metheororum.*

Quoique le nom de Iohannes Gunsalvi et de son acolyte ne soit précisé que pour les deux premiers traités, l'étude du vocabulaire et des procédés de traduction de cette série a permis au P. Alonso et au P. Quiros, qui en préparent l'édition, de conclure qu'ils étaient responsables de l'ensemble.

Un seul manuscrit a été repéré jusqu'ici de la version du XIIIe siècle des *Libri Naturales;* il est malheureusement tardif et peu correct, malgré sa magnifique calligraphie humanistique. C'est le ms. Vatic. Urbin. lat. 186. Mais nous savons qu'un exemplaire au moins de ces traductions était parvenu à l'Université de Paris, car elles figurent dans l'inventaire du XIVe siècle (1338) de la grande Librairie de la Sorbonne. Cet inventaire mentionne également la septième section des Libri Naturales, *De Vegetabilibus*, dont aucun témoin n'a été retrouvé jusqu'ici[1].

Des fragments de deux autres ouvrages philosophiques d'Avicenne ont été cités dans le *Pugio Fidei* du Dominicain catalan Raymond Martin, écrit après 1276[2]. Ce sont deux passages des *Ishārāt*, que le savant orientaliste nomme « Liber Alixarat, id est Inuitationum et excitationum uel nutuum », ce qui rend assez heureusement les termes arabes : *Kitāb al-Isharāt wa-l-tanbīhāt* et quelques lignes du *Najat*, le livre du Salut, qui est un résumé partiel du *Shifā'*.

Nous mentionnerons ici un opuscule médical d'Avicenne traduit à Barcelone en 1306[3] par Arnaud de Villeneuve, parce qu'il se rattache à sa psychologie, et que c'est à ce titre que Al-Jawzajānī en avait inséré quelques chapitres (2-7) à la suite du Livre IV du *De Anima.* C'est une *Risāla* intitulée en arabe : *Al-adwiya al qalbiyya*, et en latin : *De viribus cordis*, ou *De medicinis cordialibus.* La traduction d'Arnaud semble tout à fait indépendante de celle de ses prédécesseurs du XIIe siècle, qui avaient trouvé cette interpolation dans le manuscrit dont ils se servaient et la signalèrent honnêtement comme telle : Nous avons trouvé dans l'exemplar d'après lequel nous avons transcrit (notre texte) des feuillets qui n'appartiennent pas à cet exemplar, et nous les avons transcrits aussi à la place où nous les avions trouvés. De fait cette interpolation faite par le disciple et éditeur d'Avicenne, Abu 'Ubayd al Jawzajānī devenu dans la traduction latine « Auohaueth Iurgianus » se retrouve dans la plupart des manuscrits arabes.

(1) Éd. L. Delisle, dans *Le Cabinet des Manuscrits*, III, 83.

(2) Cf. P. Mandonnet, *Siger et Brabant*, Louvain, 1908, p. XXVIII Le *Pugio Fidei* a été édité plusieurs fois. La dernière édition est celle de Leipzig, 1687.

(3) La date de la traduction d'Arnaud est donnée dans l'explicit du ms. Par. Univ. 1031, f. 95. Ce texte a été édité avec la traduction du Canon d'Avicenne, Venise, 1562, f. 557v-566v.

Nous allons maintenant reprendre la liste des traductions des œuvres philosophiques d'Avicenne exécutées au XIIe et au XIIIe siècle, en suivant l'ordre des sections du *Kitāb al-Shifā'*, et en nous référant à la bibliographie du P. Anawati : *Essai de Bibliographie avicennienne*, Le Caire, 1950. Résumé en français paru dans la *Revue thomiste*, 1951, 2, p. 407-440[1].

Prologue du *Kitāb al Shifā'* = Liber Sufficientie (Anawati, 14). Préface du traducteur « Auendeut » : Studiosam animam uestram ad appetitum translationis libri Auicenne, quem Asschiphe, id est Sufficientiam nuncupauit inuitare cupiens...

Préface de Abū ʿUbayd ʿabd al Wahid bn Muhammad al Jawzajanī : Dixit Abu Ubeidi filius Mahemydeni Uergeni : Amor meus scientiarum sapientialium...

Première collection ou Somme *(jumla)*. Logique.

Première partie (fann). Isagoge *(al-Madkhal)*. Première section (maqāla) chapitre (fasl) I : Capitulum primum et prohemiale ad ostendendum quid contineat liber Asschyphe. Dixit grandeuus princeps Abualy al Hyseini filius Abdillei filii Scine... Cum gratiarum actione Deo... (Anawati, *Bibliographie*, p. 29-30).

Traduction exécutée par Auendauth (Ibn-Daūd) avec l'aide d'un clerc latiniste inconnu, peut-être vers 1150.

Isagoge. Première section, cap. 2-11, 13-14 ; seconde section, cap. 1-4. — Incipit : Capitulum de excitando ad scientias.

Dicemus quod intentio philosophie est comprehendere ueritatem omnium rerum quantum possibile est homini comprehendere. Explicit du premier livre : « hec enim quinque debent predicari ad modum predicationis generis et speciei, secundum hoc quod est predicatio, quamuis non sit ita ex substantialitate et accidentalitate.

(1) Nous rappelons que l'ensemble des versions du *Shifā'* que nous croyons exécutées dans la seconde moitié du XIIe siècle, y compris le pseudo *De Caelo et Mundo*, et le *De Animalibus* traduit par Michel Scot, ont été publiées en 1508 à Venise : *Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi, Opera in lucem redacta ac nuper, quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logica. Sufficientia. De Celo et Mundo. De Anima. De Animalibus. De intelligentiis* (compilation probablement tolédane de philosophie arabe et occidentale chrétienne éditée par le P. de VAUX, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin*, Paris, 1934, p. 88-140) *Alpharabius de intelligentiis. Philosophia prima.* Nous avons, dans la première partie de cette étude, indiqué les éditions d'autres fragments des œuvres d'Avicenne. Ayant simplement l'intention de dresser un tableau récapitulatif de la série des traductions d'après les manuscrits que nous avons étudiés, nous ne donnerons pas d'autres références.

Incipit de la seconde partie : Pars secunda libri primi collectionis prime. Capitulum de communitatibus et differentiis inter hec quinque... Cognitio eius quod dictum est de diuisione horum quinque sufficit peritis...

Explicit : Est autem aliquod quod est accidens commune utrique et cum hoc etiam similiter est accidens differentie et proprietatis. — Completa est pars secunda libri primi et ei qui dedit scire gratie sint infinite.

Traduction exécutée vraisemblablement à Tolède dans la seconde moitié du XIIe siècle. Aucun manuscrit connu de nous n'indique les traducteurs. Il est peu probable que le latiniste soit Gundissalinus, car le vocabulaire diffère notablement de celui que le chanoine a employé dans la Métaphysique, et dans la partie de la Logique d'Algazel qui correspond à l'Isagoge d'Avicenne.

Isagoge. Premier livre, première section, chapitre XII. Rubrique indiquée dans le ms. Vat. 4428 et Graz. Univ. II, 482 : Capitulum de naturali et intellectuali et logico, et de eo quod est ante multiplicitatem et in multiplicitate et etiam cum multiplicitate et de hiis quinque uniuersalibus. (Et) capitulum de uniuersalibus translatum ab Auendeuth de Libro Auicenne de Logico.

Incipit : Usus fuit, ut cum hec quinque distinguerentur, diceretur quod hec quodam respectu sunt naturalia, et alio respectu logicalia et alio intellectualia...

Explicit : Et hoc postea certificabitur in philosophia prima.

Traduction exécutée par Ibn Daūd, sans doute peu après celle de l'introduction, avec un latiniste inconnu.

Ce chapitre se présente isolément dans quelques manuscrits, à la suite de l'Isagoge dans plusieurs autres, et dans l'édition vénitienne de 1508. Il se trouve inséré à sa place normale dans le ms. Vatic. lat. 2186.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 30-31).

Logique. Cinquième partie. *Analytica posteriora (Burhān).*

Section II, chapitre VII : « Summa Auicenne de conuenientia et differentia scientiarum » (ī ikhtilāf al ʿulūm wa ishtirākihā). Ce chapitre, inséré par Gundissalinus dans son *De Diuisione Philosophiae* a dû être traduit par lui avec un acolyte inconnu. Il est introduit par la formule suivante : Et quia superius principia singularum assignauimus facultatum, postea necessarium duximus ut quid de earum conuenientia et differentia in subiectis philosophus Auicenna senserit apponamus. Ait ergo : Dicam quod causa diuersitatis ceterarum scientiarum est substantia.

Ce texte a été édité par Baur, *Dominicus Gundissalinus De Diuisione Philosophiae*, Munster, 1903 *(Beiträge z Geschichte der Phil. des M. A.*, IV, 2-3, p. 124-133, et analyse, p. 304-308) Baur rapproche l'exposé d'Avicenne des Commentaires des Seconds Analytiques de Thémistius et de Jean Philopon. C'est certainement l'une des parties de son œuvre

auxquelles le médecin-philosophe attachait le plus d'importance, car il s'y réfère à plusieurs reprises.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 37).

Logique. Huitième partie. *Rhetorica*, comprenant quatre sections.

Fragments insérés par Hermann l'Allemand dans sa traduction du texte arabe de la Rhétorique d'Aristote. Nous les citons d'après deux manuscrits : Paris, Nat. lat. 16673 ; et Tolède, Bibl. Cap. 47-15, tous les deux du XIII[e] siècle et sensiblement contemporains du traducteur.

Le premier correspond à Aristote, Rhétorique, I., 6 et est introduit par la formule : Dixit translator : In hoc passu inuenimus textum Aristotelis uel ita corruptum uel decurtatum uel forte in se obscurum quam sententiam plene intelligibilem ex eo elicere non potuimus, unde uisum fuit uerbum ex uerbo tranferre, et post ipsum ad eius elucidationem textum Auiscenne ex libro suo Asschiphe subiungere usque ad finem capituli.

Inquit Auicenna : Deinde de bonis utilibus siue conferentibus est beneficientia... — ... inductiue ergo credulitatum rethoricalium circa bonum et malum conquiruntur quidem ex his locis memoratis (Par. lat. 16673, f. 77 v. ; Tolède, 47-15, f. 38 v.).

Le second passage qui correspond à Aristote, Rhétorique, III, 10, est précédé d'un nouvel aveu des difficultés du pauvre Hermann :

Inquit translator : In hoc passu tot inciderunt exempla extranea et greca uocabula quod nullum nobis consilium fuit prosequendi textum Aristotelis. Unde coacti fuimus sequi illud quod Auicenna de hoc passu excerpserat et posuerat in libro suo Asschiphe.

Inquit Auicenna : Et iam quoque incidit error in significatione ex parte tenoris syllogismorum et in litteris coniunctionis et disiunctionis... — ... per aliqua que quodammodo conueniant et differant modo alio. Usque huc durat uerbum Auicenne. (Par. lat. 16673, f. 128 ; Tolède, 47-15, f. 49 v.).

(Anawati, *Bibliographie*, p. 41-42).

La traduction d'Hermann, nous l'avons vu, a été exécutée vers 1240-1250. Il devait se servir de drogmans, car il se plaint, dans la préface de sa traduction, qu'il a eu grand peine à trouver un interprète pour l'aider.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 41-42).

Seconde collection. *Libri Naturales (Tabīʿiyyāt).*

Prologue : Collectio secunda Libri Sufficientie Auicenne principis philosophi. Prologus. Dixit princeps :

Postquam expediuimus nos, auxilio Dei, ab eo quod opus fuit preponere in hoc nostro libro de doctrina puritatis artis Logice, debemus nunc aperire sermonem de doctrina scientie naturalis...

I. Physique. Livre I.

Liber primus de causis et principiis Naturalium. Capitulum de assignanda uia qua peruenitur ad scientiam naturalium per principia eorum. Iam scisti ex tractatu in quo est scientia Probationis (*Burhan*) quam abreuiauimus quod scientiarum alie sunt uniuersales, alie particulares, et scisti comparationes aliarum ad alias... — ... quia cum nominate fuerunt et consummate certo fine, cessabit interrogatio. Completur tractatus de Naturalibus, auxilio Dei et gratia.

Livre II. De motu et consimilibus.

Postquam perfecimus librum de principiis communibus rerum naturalium... — ... in tempore absolute et uerissime est illud cuius tempus non habet initium. Completa est secunda pars partis prime de collectione naturalium. Et ei qui dedit intelligere gratie sint infinite.

Livre III. De his que habent Naturalia ex hoc quod habent quantitatem.

Naturalia sunt corpora et dispositiones corporum...

Le texte de cette traduction de la première période s'arrête brusquement peu après le début de ce troisième livre, avec la phrase : ... et hee propositiones per se note sunt.

Aucun manuscrit, à notre connaissance, ne donne le nom des traducteurs. Il est possible qu'il s'agisse de l'équipe Ibn Daūd-Gundisalvi, mais seule une étude serrée du vocabulaire et des procédés de traduction pourra permettre de le préciser.

La même remarque s'applique au Pseudo-Avicenne *De caelo et mundo*. Il convient de se méfier de l'excès de zèle des rédacteurs des catalogues de manuscrits, qui ont parfois ajouté indûment des précisions que ne contenait pas leur codex, mais qu'ils avaient tirées des ouvrages de Jourdain et de Steinschneider.

Nous mentionnons ici le pseudo *De caelo et mundo*, puisqu'il a été inséré dans le Corpus avicennien. Il est vraisemblable que les interprètes tolédans ne sont pas responsables de cette confusion, car ils devaient disposer d'un manuscrit complet du Shifā'. Cet opuscule ayant été mis en circulation avec l'œuvre d'Avicenne, et correspondant à un livre d'Aristote commenté par le Shaykh al Rais a fini par lui être attribué, mais les premiers auteurs qui le mentionnent ne citent que le titre : *Liber Celi et mundi*, et il est anonyme dans la plupart des manuscrits.

Le P. Alonso a récemment établi que l'ouvrage en question était une compilation d'extraits d'un commentaire de Thémistius sur le *De Caelo et Mundo* faite par un des plus remarquables traducteurs de Bagdad, Hunayn Ibn Ishāq, d'après les indications données par le Catalogue d'Ibn al Nadīm (Fihrist) et par Ibn Abi Usaybi'a[1].

(1) Cf. M. Alonso, art. cité : *Hunayn traducido al latin...*

Le titre du petit traité, divisé en 16 capitula se réfère du reste expressément aux commentaires des « anciens grecs » : Collectiones expositionum ab antiquis Grecis in libro Aristotelis De Mundo, qui dicitur Liber Celi et mundi...

Cap. I. Quod corpus perfectius est omni quantitate, et quod mundus perfectius est omni corpore. Differentia inter corpus et quamlibet aliam magnitudinem, hec est, quod corpus distenditur ad omnes dimensiones...

Explicit : Et terra remaneret quiescens et perhennis in quiete et non moueretur. Completus est capitulum, in cuius completione completus est liber. Laus sit creatori nature et largitori esse creature, et sit pax et salus omni anime modeste et benigne.

Libri naturales. Seconde étape de la traduction.

La partie de la Physique — Première partie des *Tabī'iyyāt* — traduite dans le dernier quart du XIIe siècle est incomplète. Le texte latin reprend le livre III à peine abordé par les interprètes du XIIe. Il est divisé en cinq chapitres :

I. Naturalia sunt corpora... — ... Et hee propositiones note sunt per se. C'est ici que s'arrêtait le texte traduit au XIIe. Les traducteurs de Burgos enchaînent : « et que eis contrariantur sunt principia uel magis uniuersalia...

Explicit du L. III du texte latin : ... non prohibet obscuritas aeris quin attingatur.

L. IV du texte latin, en cinq chapitres :

Explicit Liber tertius Physicorum Avicenne. Sequitur eiusdem quartus qui est de corporibus et finitate ipsorum et de opinione uaria multorum et solutionibus siue destructionibus errorum. — Inspiciamus ergo non finitum quomodo inuenitur in corporibus naturalibus... — ... Respiciamus ergo si possunt esse motus et generationes continue in infinitum et si fuerint infinita, si habebunt principium temporale quod sit summitas cuius primo non sit prius. Explicit Liber Sufficientie Phisicorum Auicenne translatus a magistro Iohanne Gunsalui de Burgis et Salomone de arabico in latinum, ad preceptum Reuerendissimi Patris ac Domini Domini Gunsalui episcopi Burgensis, que est ciuitas in Hispania.

Ces livres III et IV correspondent à 10 chapitres de la troisième *maqāla* du texte arabe. Les quatre derniers chapitres de cette section et la quatrième *maqāla* ne semblent pas avoir été traduits. Signalons que le ms. 5008 de la Biblioteca Nacional de Madrid, dont le P. Alonso et le P. Quiros se servent pour l'édition de cette partie du *Shifā* divise la Physique en cinq *maqāla*.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 43-45).

Libri Naturales. Seconde section. *De Caelo et Mundo*, divisée en dix chapitres dans le texte latin comme dans le texte arabe.

Incipit eiusdem Auicenne Liber de Celo et Mundo ab eodem magistro Iohanne Gunsalui de Burgis translatus, et dicitur Secundus Naturalium. — Capitulum in potentiis corporum simplicium et compositiorum. — Corpora in quantum habent potentias non intelliguntur, nisi uno trium modorum... — ... sed condidit eum mundum unum.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 47).

Libri Naturales. Troisième section, *De Generatione et corruptione* divisée en 15 chapitres. Le texte latin est complet avec un décalage des chapitres.

Incipit pars tertia Naturalium Auicenne que est de generatione et corruptione, cuius primum capitulum est de contrarietatibus opinionum antiquorum in generatione et alteratione et suis elementis. — Iamque compleuimus computare ac facere cognosci res uniuersales naturarum... —... quantum spectare potest uel in sua persona sicut corpora celestia, uel in sua specie sicut elementa.

Les traducteurs ne sont pas spécifiés, mais la traduction est du même type que ce qui précède.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 47-48).

Libri Naturales. Quatrième section, divisée en deux *maqāla*, respectivement de 9 et de deux chapitres.

Incipit Quartus Naturalium eiusdem qui est de actionibus et passionibus universalibus que fiunt ex qualitatibus elementaribus, siue elementorum...

Prologus : Iam compleuimus cognitionem rerum naturalium universalium et cognitionem corporum...

Capit. I. De ordine elementorum quatuor. — Apparet quod ista quatuor elementa non inueniuntur pura... — ... Iste ergo sunt questiones que competunt scientie naturarum et ipsemet sunt radices et principia ad scientias particulares que subiacent naturalibus.

Explicit pars quarta Naturalium Avicenne que est de qualitatibus primis et de operationibus que consequuntur ex eis.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 48-49).

Libri Naturales. Cinquième section, divisée en deux *maqāla*, de six chapitres chacune. La traduction latine répartit en huit chapitres le second livre.

Incipit quinta pars Naturalium Avicenne que est de his que non habent animam, generatis ex mineralibus et aliis impressionibus. Et est liber primus de his que fiunt ex istis in parte ipsius terre. Cap. I. de montibus et ceteris eorum-Incipiamus amodo et primo uerificemus modum per quem montes generantur... — ... Et traditur obliuioni usque ad tempus

in quo querant illud cogitatione et intellectu. Explicit liber secundus Metheororum et per consequens quinta pars Naturalium Avicenne.
(Anawati, *Bibliographie*, p. 49-50).

Extraits de la cinquième section des *Libri Naturales*.

I. Trois passages traduits et légèrement adaptés par Alfred de Sareshel dans le dernier quart du XIIe ou au début du XIIIe siècle. Ils ont été joints à la *Vetus translatio* des Météores aristotéliciens, qui comprend la traduction des trois premiers livres faite d'arabe en latin par Gérard de Crémone, et celle du quatrième d'après le grec par Henri Aristippe. On les trouve aussi parfois à la suite de la *Translatio noua*, et parfois isolément.
Ils portent différents titres : De Mineralibus-Liber de congelatis. Les trois petits chapitres, correspondent respectivement au premier *fasl* de la première *maqāla* :
Capitulum de congelatione et conglutinatione lapidum. Incipit : Terra pura non fit lapis...
Capitulum de causa montium. Incipit : Montes quoque quandoque fiunt... — et au cinquième *fasl* de la première *maqāla* :
Capitulum de quatuor speciebus corporum mineralium. Incipit : Corpora mineralia in quatuor diuiduntur...
(Anawati, *Bibliographie*, p. 49).

II. Capitulum *De Diluuiis*. Cet extrait des Météores correspond au dernier *fasl* de la seconde *maqāla* du texte arabe. On le rencontre dans des recueils de *Miscellanea* scientifiques et philosophiques.

Le style et le vocabulaire de cette version se rapprochent de la précédente. Aucun traducteur n'est nommé dans les manuscrits que nous connaissons, mais elle doit dater de la même époque, et il n'est pas impossible qu'elle soit aussi l'œuvre d'Alfred de Sareshel, qui, d'après les allusions contenues dans son commentaire des Météores aristotéliciens, avait étudié le traité correspondant d'Avicenne.
Titre : Capitulum de diluuiis dictis in Thimeo Platonis.
Incipit : Et est diluuium uictoria unius elementorum...
(Anawati, *Bibliographie*, p. 50).

Libri Naturales. Sixième section. *De Anima*.

Sextus Liber Naturalium, divisé en cinq « tractatus » correspondant aux cinq *maqāla* arabes.
Prologue-dédicace du traducteur arabisant :
Reuerendissimo Toletane sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati *Iohanni*, Auendauth israelita philosophus gratum debite seruitutis obsequium. Cum omnes constent ex anima et corpore... — ... non dubitetis.
Table de l'ouvrage : Continet autem liber tractatus quinque... — in octauo ostenditur que sunt instrumenta anime.

Préface d'Avicenne : Iam expleuimus in primo libro uerbum de his que sunt communia Naturalibus... — ... post hec autem omnia sequetur liber de scientia Diuina, deinde adisiemus aliquid de scientia de moribus, et ibi perficietur hic totus noster liber. Pars prima de hoc. Capitulum in quo affirmatur esse anima, et diffinitur secundum quod est anima. — Dicemus igitur quia quod primum debemus considerare de his, hoc est, scilicet affirmare esse huius quod anima uocatur.

Explicit du livre IV : Uerbum enim non inuenitur apud antiquos consimile et destructione et declaratione, et sumatur inde.] Interpolation des chapitres 2-7 de l'épître d'Avicenne sur les Médicaments cordiaux[1], ainsi annoncée par les traducteurs :

Inuenimus autem in exemplari unde transcripsimus folia que non sunt de exemplari, et transcripsimus inde sicut inuenimus.] Note de l'interpolateur : Abū 'Ubayd Al Jawzâjânî.

Dixit Auohaueth Iurgianus : Hee autem sunt distinctiones (*fusūl*) extra hunc librum quas ego transtuli in eum a libris physicis... ex epistula quam fecit de speciebus cordium ad unum amicorum suorum introducendum, dicens : Nec uita nec ulla perfectionum aut bonitatum est retenta apud primum principium in prima genitura...

Explicit : ... quod minus contristat. Et hec est finis eius quod transtulit Auohauet ex capitulis illius libri ad hunc locum huius libri de anima.

Explicit de la cinquième et dernière partie :

... sicut postea scies cum loquemur de animalibus.

Completus est liber de Anima qui est sextus liber collectionis secunde de Naturalibus, et ei qui dedit intelligere gratie sint infinite. Post hunc sequitur liber unus de uegetabilibus et unus de animalibus, et est finis scientie naturalis. Post ipsum autem sequitur collectio tertia de disciplinalibus in IIII libris, scilicet arithmetica, geometria, musica, astrologia, et post hunc sequitur liber de Causa Causarum.

Les deux traducteurs sont nommés dans la dédicace : Auendauth Israelita philosophus, et Dominicus archidiaconus. Nous avons exposé plus haut notre opinion au sujet de ces deux personnages. La traduction, peut-être commencée sous l'épiscopat de Raymond vers 1150 a dû être exécutée en majeure partie sous celui de son successeur Jean (1151-1166). (Anawati, *Bibliographie*, p. 50-52 pour le *De Anima*, et nº 111, p. 170 pour *al-adwiya al-qalbiyya*).

Libri naturales. Septième section. Botanique.

Cette traduction n'est actuellement connue que par la mention contenue dans le catalogue de 1338 de la Librairie de la Sorbonne :

Z. i. « Liber eiusdem (Auicenne) de vegetabilibus.

(1) M. Rahman, qui prépare une édition critique du texte arabe du *DeAnima*, a bien voulu m'assurer que cette interpolation se trouve dans une partie des manuscrits.

Sequitur tractare utiliter de vegetabilibus...

Cet incipit pourra permettre d'identifier le texte s'il en subsiste encore des manuscrits.

Le traité arabe ne contient qu'un seul *maqāla*, divisé en sept chapitres. (Anawati, *Bibliographie*, p. 52).

Libri Naturales. Huitième section.

Le De Animalibus d'Avicenne est une adaptation de l'œuvre aristotélicienne correspondante. Il est divisé en dix-neuf *maqāla* auxquels correspondent les dix-neuf livres de la traduction. La plupart des manuscrits portent la dédicace de Michel Scot à Frédéric II :

Frederice, Romanorum imperator, Domine mundi, suscipe deuote hunc laborem Michaelis Scoti, ut sit gratia capiti tuo et torques collo tuo.

Il est possible que le magnifique manuscrit actuellement conservé à la Bibliothèque Vaticane, Chigi E. VIII. 251 soit un exemplaire destiné à l'empereur. La dédicace est inscrite une première fois sur le feuillet de garde et, de nouveau, en tête du *De Animalibus* d'Avicenne, qui suit le *De Animalibus* d'Aristote, également traduit par l'astrologue[1].

Une partie des autres manuscrits dérivent de l'exemplaire de Frédéric, comme en témoigne cette mention finale :

Completus est Liber Auicenne de Animalibus scriptus per magistrum Heinricum Coloniensem ad exemplar magnifici imperatoris nostri Domini Frederici apud Meffiam ciuitatem Apulie ubi Dominus imperator eidem magistro Heinrico librum premissum commodauit, anno Domini MCCXXXII in uigilia Beati Laurentii in domo Magistri Wolmari medici imperatoris.

La traduction a donc été terminée avant cette date, et après le couronnement de Frédéric en 1220, plus vraisemblablement à l'époque où Michel Scot était définitivement à son service, c'est-à-dire après 1227.

Incipit et explicit du texte : Et animalium quedam communicant in membris... — ... utilitatibus iam scis ex alio loco.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 52-56).

La troisième collection du *Shifā'*, comprenant les « scientiae disciplinales » du classique quadrivium ne semble pas avoir été traduite.

Métaphysique, divisée en dix *tractatus* correspondant aux dix *maqāla* du texte arabe.

Elle est intitulée, dans une partie des manuscrits : Liber de Philosophia prima siue scientia diuina.

(1) Ce manuscrit provient du Sacro Convento d'Assise, n° CLXIV de l'inventaire de 1381. Cf. G. Mercati, dans *Miscellanea Ehrle*, V (1924), p. 121.

Incipit : Capitulum I. de inquisitione subiecti prime philosophie ad hoc ut ostendatur ipsa esse de numero scientiarum.

Postquam auxilio Dei, expleuimus tractatum de intentionibus scientiarum logicarum et naturalium et doctrinalium, conuenientius est accedere ad cognitionem intentionum sapientialium...

Explicit : .... ipse est rex terreni mundi et uicarius Dei in illo.

Traduction exécutée à Tolède dans la seconde moitié du XIIe siècle, par Gundissalinus et un acolyte inconnu, peut-être le *Iohannes* qui intervient dans la traduction du *Fons Uitae* et de la *Philosophia* d'Algazel.

(Anawati, *Bibliographie*, p. 63-66).

Nous noterons enfin les deux fragments des *Ishârât* cités par Raymond Martin dans le *Pugio Fidei*.

Pugio Fidei, I., 3 :

Quod delectatio siue uoluptas carnis non est summum bonum... Ad hoc ratio Auicennae in Libro *Alixarat*. Frequenter, inquit, occurrit cogitationibus quorundam pecualium ac bestialium uulgi hominum quod uere delectationes fortes et excellentes sunt sensibiles... — ... quod status ille, Angelorum uidelicet, sit isto melius, aut magis delectabilis. — Hucusque Auicennae in Libro Alixarat, id est Inuitationum et excitationum.

Ce texte correspond au huitième groupe de la seconde partie. Pp. 190-191 de l'édition Forget, Leyde, 1892, et p. 467-469 de la traduction de A. M. Goichon : Ibn Sinā, *Livre des Directives et remarques*, Paris, 1951.

Pugio Fidei, I., 4.

Auicenna quoque in libro *Alixarat*, id est Inuitationum uel Nutuum, his uerbis ait : Mouet se, inquit, animal, non autem per corporeitatem, nam eam habent alia quae non se mouent... — ... uires spussas in membris tuis.

Ce texte correspond au troisième groupe de la seconde partie, éd. Forget, p. 120-121 ; trad. Goichon, p. 309-310.

(Anawati, *Bibliographie*, n° 3, p. 5).

Nous comptons dans une prochaine étude, donner quelques indications sur les traductions des autres ouvrages d'Avicenne exécutées au XIIe et au XIIIe siècle, ainsi que sur les traductions du XVIe et du XVIIe siècle. Puis nous examinerons la tradition manuscrite des versions du *Kitāb al-Shifā'*, et leurs rédactions successives.

M. T. d'ALVERNY.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES[1]

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

---

(1) L'index onomastique de Gauthier de Saint-Victor, *Contra quatuor Labyrinthos Franciae* a été imprimé à la suite du texte.

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS

TABLE DES MATIÈRES

I. — ÉTUDES

II. — TEXTES ET NOTES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES
Dépôt légal : 3e trimestre 1953


GTU Library
3 2400 00253 8233